LA VIE SPIRITUELLE

★

LA CHARITÉ AME DE TOUT APOSTOLAT

par A. PLÉ. — Th. SUAVET. — A. HAMMAN.
Michel CARROUGES. — APOSTOLUS.

★

P. DUPLOYÉ . . . . Homélies et Catéchèses.
M. C. . . . . Les Petits Frères des Pauvres.

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
VS
Alma, California

ÉDITIONS DU CERF

JUILLET 1956

45453

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :
A. PLÉ, A.-M. HENRY, A.-M. COCAGNAC, O. P.

V. 95
1956/2

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an	1100 fr.	1750 fr.	700 fr.
Six mois	600 fr.		
Étranger	1300 fr.	2000 fr.	800 fr.
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles	200 F. B.	300 F. B.	120 F. B.
Suisse, Éd. du Cerf, C.C.C. F. 2311, Genève	16,25 F. S.	26 F. S.	10 F. S.

LE NUMÉRO (FRANCE ET ETRANGER) : 135 FR. PLUS LE PORT

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

POUR VOUS ÉVITER LA FORMULE CONTRE-REMBOURSEMENT
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI),
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT.
MERCI.

N. B. Un don fait à la revue en faveur des religieuses contemplatives nous permet d'offrir à ces communautés l'abonnement à LA VIE SPIRITUELLE au prix de 500 fr.

★

Adresser la correspondance à :

ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53

PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IXe
TÉL. TAItbout 61-67, 52-39.

38e ANNÉE — N° 419. T. XCV — JUILLET 1956

LA VIE SPIRITUELLE

XCV

1956

LA VIE SPIRITUELLE
N° 419 Juillet 1956

SOMMAIRE

LA CHARITÉ AME DE TOUT APOSTOLAT

A. PLÉ, O.P. L'action apostolique, école de perfection.. 5
Th. SUAVET, O.P. Le prêtre d'aujourd'hui peut-il réussir a unifier sa vie ? 28
A. HAMMAN, O.F.M. Le drame de l'apôtre 45
Michel CARROUGES. Saint Ignace maître des images.... 58
APOSTOLUS. Témoins 68

L'activité apostolique du prêtre, de la religieuse et du militant d'Action catholique doit être non seulement sanctifiée *par la prière, elle peut et doit être* sanctifiante.

C'est possible dans la mesure où l'apôtre exerce sa charité et toute sa vie théologale au sein même et dans le moment même de son action.

C'est possible également s'il sait unifier sa vie en la centrant autour d'une œuvre authentiquement sacerdotale ou apostolique. Ce qui suppose l'élimination d'autres œuvres, même si elles sont d'une valeur égale ou supérieure — il évite ainsi la dispersion —; cela suppose aussi l'élimination dans toute la mesure du possible de tâches « instrumentales » ou « de suppléance », sans parler d'occupations purement profanes — en quoi il évite une dégradation de sa mission.

Bref, c'est en exerçant dans son activité elle-même *une charité éclairée et exigeante que l'apôtre se trouve progressivement sanctifié en même temps qu'il est plus fécond dans ses travaux.*

L'exemple de saint Paul est là pour nous le rappeler, ainsi que celui de saint Ignace de Loyola — dont l'Église fête le 31 juillet de cette année le troisième centenaire — et que Michel Carrouges étudie ici d'un point de vue inhabituel, mais qui est loin d'être futile : l'importance de l'imagination dans la vocation et la vie d'un apôtre.

Enfin, Apostolus *nous rappelle opportunément que c'est du Christ et de l'Évangile qu'un chrétien doit être le témoin, et non pas de sa propre vie ni de son milieu.*

CHRONIQUES

Pie DUPLOYÉ, O.P. Homélies et Catéchèses; une théologie du cœur 72

A l'occasion de la collection « Homélies et Catéchèses », l'auteur de Rhétorique et Parole de Dieu *revendique une place pour la « théologie du cœur », qui connaît d'autres lois d'expression que la science théologique et le pieux bavardage.*

M. C. Les Petits Frères des Pauvres 80

A TRAVERS LES REVUES

Paroisse et Mission. — Faits et Idées. — Équipes enseignantes, p. 82.

LES LIVRES

Voir page 3 de couverture la liste des livres recensés p. 93.

Liste de nos principaux dépositaires, p. 112.

L'ACTION APOSTOLIQUE ÉCOLE DE PERFECTION

En lisant les ouvrages qui traitent de l'oraison ou de la contemplation, beaucoup de nos contemporains éprouvent un certain malaise. Nous voulons parler surtout de ceux qui ont éprouvé la nécessité et les bienfaits de l'oraison dans une vie d'action apostolique. Ils désirent et ils pratiquent l'oraison, mais la plupart de ces plaidoyers de la vie intérieure les laissent sur leur faim. Ils les trouvent quelque peu maladroits, à coup sûr incomplets.

C'est ainsi que pour Dom Chautard, par exemple, l'action apostolique apparaît surtout comme un danger et non point comme une grâce d'union à Dieu. L'action apostolique n'est pas *sanctifiante;* elle peut être seulement *sanctifiée* par les temps d'oraison que l'apôtre doit se réserver et par des « efforts sérieux de vigilance et de prière pendant l'action »[1]. Cela est vrai, certes, pour tous les chrétiens, et le cistercien qu'était Dom Chautard livrait là le secret de l'action menée au sein d'une vie contemplative. Mais, si universels et éternels que soient de tels conseils, on peut se demander s'ils ne laissent pas dans l'oubli l'une des richesses de la grâce donnée aux apôtres, celle qui les invite à s'unir à Dieu dans leur action elle-même.

1. Dom Chautard, *L'âme de tout apostolat,* IIe partie, 3b, 14e édition, 1934, p. 96.

L'action apostolique peut-elle être sanctifiante pour l'apôtre lui-même ? Comment et à quelles conditions ? Telle est la question que nous nous posons ici une fois de plus[2] et que nous voudrions aborder à la lumière de saint Thomas d'Aquin.

I

Vie contemplative et vie active

Trouverons-nous la réponse à cette question en nous référant au *Traité des vies*, tel qu'on le trouve dans la *Somme* de saint Thomas (II^{a} II^{ae}, q. 179 à 182) ?

Saint Thomas a une notion très précise de ce qu'il entend, dans ce traité, par la notion de vie. Voici ce qu'il en dit :

> Méritent à proprement parler le nom de vivants les êtres qui se meuvent[3] ou agissent d'eux-mêmes. Mais ceci, plus que tout, convient à un être à raison de lui-même, qui lui est propre, et à quoi le porte sa principale inclination. Aussi la vie d'un vivant se révèle-t-elle en l'opération qui, plus que toute autre, lui est propre et vers laquelle le porte sa principale inclination. C'est ainsi que la vie des plantes se définit par la nutrition et la génération, celle des animaux par le mouvement local, celle des hommes par la pensée et l'action raisonnable.
>
> En vertu du même principe, la vie de tel homme sera donc ce en quoi il prend son principal plaisir et à quoi il s'applique particulièrement. C'est aussi en cela, remarque Aristote, que chacun veut avoir, plus spécialement, commerce avec ses amis. Et puisqu'il y a des hommes qui s'adonnent plus spécialement à la contemplation de la vérité, tandis que

2. Cf. *La Vie Spirituelle*, février 1948, « Apostolat et sainteté »; novembre 1948, « Sanctification de l'apôtre », et plusieurs articles de *La Vie Spirituelle*, notamment juillet 1952, juillet 1953, octobre 1953.

3. Le mouvement dont il est question ici ne se limite pas au mouvement spatial; il s'agit de tout changement évolutif, de tout passage de la puissance à l'acte.

d'autres font leur occupation préférée des actions extérieures, l'on est fondé à diviser la vie humaine en active et contemplative (IIª IIæ, 179, 1 c.).

Cela veut dire que la vie, ainsi entendue, se caractérise par ce qu'il y a de plus spécifique et de prépondérant dans la tendance profonde d'un être humain. Saint Thomas emploie tour à tour les verbes *inclinare, intendere,* (tendre vers, se diriger, se proposer, s'appliquer à) et le substantif *studium*[4] (occupation, ardeur, volonté, manière de voir). Il s'agit donc d'une tendance polarisante de ce qu'il y a de spécifique dans le vivant humain, c'est-à-dire son esprit, intelligence et volonté tout en un. Il s'agit aussi de ce en quoi il trouve sa plus grande joie (*id in quo maxime delectatur*) et qu'il désire principalement mettre en commun avec ses amis. Il s'agit en somme de la fin prépondérante qu'il donne à sa vie (IIª IIæ, 181, 1 c.).

Dans cette perspective, l'homme ne peut avoir que deux fins prépondérantes[5] qui se prennent des deux modalités possibles de son intelligence : la fin de la connaissance intellectuelle peut être soit la connaissance de la vérité pour elle-même, soit une activité extérieure. Connaître ou agir.

Quand une vie se trouve de fait comme polarisée par la noble passion de connaître, on doit l'appeler contemplative. Le savant, exclusivement ou principalement orienté vers la recherche, a une vie contemplative, et, plus encore le philosophe, et mieux encore celui qui engage toute sa vie vers la recherche et la contemplation de la vérité divine telle que la raison nous la fait connaître et telle surtout que les vertus théologales nous la font pénétrer dans son mystère et son intimité.

Par contre, celui qui met sa plus grande joie dans l'action

4. Cf. IIª IIæ, 179, 2 ad 1m; 181, 1 c.; etc.

5. Saint Thomas se met ici au niveau du moraliste; il s'intéresse uniquement aux options moralement bonnes de la vie humaine. Il ne retient pas dans cette classification ce que les Grecs appelaient « la vie voluptueuse ». Celle-ci, mettant sa fin dans la jouissance corporelle, est bestiale beaucoup plus qu'humaine (IIª IIæ, 2 ad 1m).

extérieure, qui lui donne sa préférence et qui la prend comme fin prépondérante, mène une vie active. Fidèle à la tradition des Pères de l'Église aussi bien qu'à l'enseignement d'Aristote, saint Thomas appelle actes extérieurs non seulement ceux de la vie sociale, politique, familiale ou professionnelle, mais aussi les actes des vertus morales (II^{a} II^{ae}, 181, 1 c.).

Certes, la vie contemplative n'est pas incompatible avec une certaine activité extérieure, professionnelle et morale; mais dans une telle vie, ces actions sont ordonnées au primat du regard : elles sont réduites au strict nécessaire et la vie morale est pratiquée surtout en fonction de la contemplation qu'elle prépare (II^{a} II^{ae}, 181, 1 ad 3^{m}). On agit pour regarder. De son côté la vie active ne saurait se passer d'un minimum de connaissances, mais dans ce cas on regarde pour agir.

On le voit, cette distinction des deux vies, contemplative ou active, se prend d'après la prépondérance de l'inclination, de la joie, du vouloir, et pour tout dire, de la fin. Il n'y a pas sur ce plan d'intermédiaire possible[6], car on ne peut avoir en même temps deux fins prépondérantes. C'est, en fin de compte, le regard ou l'action qui polarise une vie humaine. Il peut arriver qu'il y ait comme un partage égal ou alternatif entre ces deux finalités, ainsi que le signalait déjà saint Augustin (*De Civitate Dei,* livre XIX, chap. II), mais parler en ce cas d'un troisième mode de vie, c'est se placer au plan phénoménologique et descriptif des classifications humaines, et non pas des « vies » (III *Sentences,* 35, q. 1, a. 1, ad 5^{m}) au sens que le moraliste donne à ce mot, car une telle vie « mixte » n'est pas orientée d'une manière stable, vers une fin unique; elle manque de structure et d'unité.

Le savant dont la « passion » profonde est la découverte et le savoir mène une vie contemplative. Celui dont la passion est l'enseignement est un professeur; il est dans la vie

6. Cf. II^{a} II^{ae}, 181, 1 ad 3^{m} et 181, 2 ad 3^{m}.

active. Tôt ou tard, le partage se fait entre le savant et le professeur.

Depuis saint Thomas, cependant, l'usage s'est établi de parler de « vie mixte », notion qui nous paraît souvent exprimer maladroitement une réalité spécialement chrétienne et qui nous intéresse particulièrement dans la recherche que nous entreprenons ici. Beaucoup d'auteurs spirituels paraissent en effet gênés dans l'intention qu'ils ont de maintenir d'une part le principe incontestable du primat de dignité de la vie contemplative (II^{a} II^{ae}, 182, 1) et, d'autre part, la noblesse et la nécessité de l'apostolat. Il est incontestable que la vie contemplative ne peut pas être orientée vers une autre fin qui lui soit supérieure ; mais alors, comment situer l'action apostolique et lui donner la place éminente qui lui convient ?

On connaît la réponse de saint Thomas : la vie active, pour autant qu'elle est ordonnée au bien commun et au salut du prochain, est plus utile que la vie contemplative, parce que le bien d'un seul homme est ordonné au bien de tous (III *Sentences*, 35, q. 1, art. 4, sol. 1) ; quant à la vie active consacrée à la prédication et à l'enseignement des réalités divines qu'on a contemplées, elle est plus parfaite que la simple vie contemplative. Le Christ lui-même a mené une telle vie (III^{a} Pars, 40, 1, ad 2^{m}) ; c'est également le cas des évêques chez qui doivent se conjuguer, en une synthèse supérieure, la vie contemplative et la vie active[7].

Il y a là comme un dépassement de la division antinomique des deux vies, dont il n'est pas facile de dégager le principe. Pour y parvenir, commençons par mesurer la

7. II^{a} II^{ae}, 182, 1 ad 1^{m}. Cf. CAJETAN : « Opus mixtum, quod est proprium praelatis, scilicet contemplari et agere, perfectius est quam opus contemplativum et quam opus activum. Unde et Dominus non dixit de Maria quod optimum sibi elegit, sed quod elegit sibi optimam partem. Melior est enim pars contemplativa quam activa : utraque tamen parte melius est ipsum totum, quod proprium est statui praelatorum » (in II^{a} II^{ae}, 182, 1, n° VI).

« Vita mixta sive quae contemplationi et actioni vacat, continet eminenter rationes vitae pure contemplativae et vitae tantum activae, alioquin mixta non esset » (SALMENTICENSES. *Cursus theologicus*, t. XII, p. 425).

valeur et la signification de cette distinction des deux « vies » humaines possible.

Cette distinction n'est pas une donnée révélée. Elle est grecque[8]. Cela ne veut pas dire pour autant qu'elle soit fausse ou périmée. Ainsi que le remarque saint Thomas lui-même à la fin de l'article que nous venons de citer, c'est une donnée de fait : « Il y a des hommes qui... » (IIª IIæ, 179, 1 c.). C'est un fait qu'il y a des hommes qui, soit par disposition physio-psychologique[9], soit par influence de la race et de la culture[10], soit surtout par attrait de leur esprit, et par choix délibéré, orientent toute leur vie vers un primat donné soit au regard, soit à l'agir. C'est une observation que la psychologie, la sociologie, l'ethnologie, l'histoire des civilisations et des religions comparées établissent avec certitude.

Grecque de naissance, cette notion de deux vies correspond à une réalité ; de plus, elle a été « baptisée » et purifiée par la tradition de l'Église. Loin donc de la rejeter, nous la croyons fondée et éclairante. Nous pensons seulement qu'il ne faut pas lui demander plus qu'elle ne peut donner et que cette synthèse supérieure qui unit en une seule les deux vies, contemplative et active, doit être recherchée en dehors de ce Traité. En effet, le Traité des deux vies n'est pas le Traité de la perfection chrétienne : celle-ci est étudiée dans toute la *Somme théologique* (et non pas seulement dans les questions de la IIª IIæ, où sont étudiées les deux vies), et par ailleurs, la perfection chrétienne n'a qu'un principe et qu'un critère : la charité (IIª IIæ, 184, 1).

De plus, le Traité des deux vies n'est pas celui des « états de perfection » ni des « offices ». La diversité des genres de vie est étudiée d'après l'homme considéré en lui-même, alors que les offices, au contraire, se distinguent entre eux par une référence à autrui (IIª IIæ, 183, 3, ad 2m), et les

8. Cf. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, ch. VII, pp. 130-146, Éd. du Cerf, 1941.

9. Cf. par exemple saint Thomas, IIª IIæ, 182, 4 ad 3m; quest. disp. *De Caritate*, 10, ad 7m.

10. Cf. notamment Heller, *La prière*, Payot.

« états de perfection » se caractérisent par une obligation libre et publique aux choses de la perfection (IIª IIᵃᵉ, 184, 4 c.).

Pour savoir si et comment l'action apostolique est sanctifiante, il nous faut donc élargir notre horizon et étendre notre recherche à toute la *Somme*, spécialement au Traité des états de perfection et à celui des « États ».

Rappelons, s'il en est besoin, que saint Thomas distingue deux états de perfection : celui des évêques et celui des religieux.

L'état de perfection de l'évêque « consiste en ce qu'un homme s'oblige, par amour de Dieu, à se consacrer au salut du prochain » (IIª IIᵃᵉ, 185, 4 c.). Cet état, ainsi que nous l'avons rappelé, embrasse, de droit, la vie active et la vie contemplative. Il est évident que de nos jours les prêtres étant de fait consacrés au salut des âmes d'une manière beaucoup plus stable et profonde qu'au XIIIᵉ siècle, les prêtres participent de plus près à l'état de perfection épiscopale. Y participent également, à la mesure de leur consécration publique et plus ou moins totale à l'apostolat de l'Église, les religieux (IIª IIᵃᵉ, 188, 6 c.) et religieuses vouées à l'apostolat, ainsi que les militants d'action catholique.

L'état de perfection du religieux consiste en ce qu'un homme « s'engage par vœu à s'abstenir des choses séculières, dont il lui était loisible d'user, en vue de vaquer plus librement à Dieu » (IIª IIᵃᵉ, 184, 5 c.); non pas qu'il soit toujours parfait : il s'engage publiquement à tendre vers la perfection de la charité (IIª IIᵃᵉ, 184, 5 ad 2ᵐ) et à prendre les moyens que lui offre l'état religieux.

Ainsi, l'apôtre est dans un état de perfection, c'est-à-dire équivalemment de charité, ou, à tout le moins, il participe à cet état dans la mesure où il est apôtre officiellement et publiquement désigné et consacré à cette tâche.

Ne serait-ce pas en étudiant ces états de perfection et la charité elle-même que nous trouverions l'âme de cette synthèse supérieure qui permet à l'apôtre de mener tout ensemble la vie contemplative et la vie active et, du même coup, de se sanctifier par et dans son apostolat ?

II

La charité, ame de tout apostolat

Nous croyons avec saint Thomas, fidèle écho de la tradition patristique, que l'apôtre qui est entré dans l'état de perfection doit mener une vie à la fois contemplative et active :

> Les prélats ne sont pas appelés uniquement à exercer la vie active. Ils doivent aussi exceller dans la vie contemplative. C'est ce que dit saint Grégoire : « Que celui qui commande soit au premier rang dans l'action et, plus que tous les autres, absorbé dans la contemplation » (II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 1, ad 1^{m}).

L'exemple nous en est donné non seulement par le Seigneur lui-même, « apôtre et grand-prêtre » (Heb., 3, 1), mais aussi par les Douze : *Il ne sied pas que nous délaissions la Parole de Dieu pour servir aux tables,* dirent les Douze à la communauté de Jérusalem, *quant à nous, nous resterons assidus à la prière et au service de la Parole* (Act., 6, 2-4).

Comment peut se faire une telle unité entre la contemplation et l'action, si ce n'est par la charité, âme et lien de la perfection ?

La distinction des deux vies se base, comme nous l'avons vu, sur une donnée naturelle, qui, chez le chrétien, se trouve peu à peu dépassée par les exigences de la charité. La charité, en effet, donne à la vie du chrétien un nouvel attrait, un effort, une joie, une fin prédominantes qui sont ceux mêmes de l'amour de Dieu. A mesure que croît sa charité, le fils adoptif de Dieu est soucieux d'abord de faire la volonté de Dieu qui l'aime et qu'il aime. Il lui devient relativement indifférent de regarder ou d'agir. Il dépasse ses préférences et ses dispositions naturelles par le primat qu'il donne à l'amour de Dieu et à son vouloir croissant de faire la volonté de Dieu. Il cherche d'abord la gloire de Dieu, et puisque l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain et que ces deux amours croissent de pair, le salut

du prochain devient conjointement avec l'amour de Dieu et la recherche de sa gloire, la fin prédominante de sa vie.

C'est pourquoi une vie d'activité peut être plus méritoire que la vie contemplative, et saint Thomas en précise les conditions :

> Il peut arriver qu'une personne acquière, dans les œuvres de la vie active, des mérites supérieurs à ceux que telle autre personne acquiert dans celles de la vie contemplative. S'il se trouve, par exemple, que par surabondance d'amour divin et en vue d'accomplir la volonté de Dieu pour sa gloire, elle supporte parfois d'être privée pour un temps de la douceur de la divine contemplation. C'est ce que disait saint Paul : *Je souhaiterais d'être anathème loin du Christ pour mes frères*. Saint Jean Chrysostome explique : « L'amour du Christ avait à ce point submergé son âme que, cela même qu'il mettait au-dessus de tout, c'est-à-dire être avec le Christ, il en arrivait, dans la vue de plaire au Christ, à n'en plus faire cas[11]. »

C'est arrivé à ce degré de charité — présupposé par l'état de perfection où il est entré — que l'apôtre est pleinement fidèle à sa vocation et que se trouvent unies en lui vie contemplative et vie active. Il a comme transcendé l'antinomie des deux fins prédominantes de toute vie humaine naturelle. La charité lui a donné une fin supérieure où s'harmonisent les richesses de la contemplation et de l'action. Certes demeurent en lui ses dispositions prédominantes pour l'action ou la contemplation, demeurent en lui ses attraits ou ses aptitudes à l'une ou l'autre vie, et le progrès de sa charité ne l'oblige en aucune façon à quitter son état. Mais, s'il est envoyé par le Christ et l'Église, il devient apôtre, et il est, par là, invité à dépasser son attrait personnel. S'il est contemplatif, pour reprendre l'exemple de saint Thomas, il renonce à la joie et la paix de sa vie contemplative pour faire la volonté de Dieu qui l'envoie. Il n'y peut parvenir que par sa charité. En proposant cette solution, nous avons

11. Saint Thomas a développé le progrès de ces trois étapes de la charité dans la question disputée *De Caritate*, art. 11, ad 6[m].

conscience de marcher dans la voie indiquée par Passerini, tout en allant plus loin.

Pour ce commentateur de saint Thomas, en effet, la vie « mixte » n'est possible que par l'unité que la charité lui donne. Une telle vie, dit-il, inclut les œuvres de la vie contemplative et de la vie active, non pas comme deux fins différentes, mais comme une seule fin. Cette fin unique de la vie mixte est, pour lui, la contemplation fructifiant au dedans et en dehors. Elle a pour fin le progrès de la contemplation chez l'apôtre lui-même et chez les hommes à qui il est envoyé. L'apôtre a pour fin la contemplation, mais non pas seulement la sienne, celle aussi de son prochain. Une telle extension de sa fin est le fruit de sa charité fraternelle [12].

Ne peut-on aller plus loin dans cette voie et penser que la charité de l'apôtre le pousse à donner pour fin prédominante de sa vie non pas seulement la contemplation (la sienne et celle d'autrui), mais l'objet même de la charité? Non pas seulement la contemplation qui « conduit directement et principalement à la charité [13] », mais l'objet même de la charité : Dieu et le prochain, la bonté et la béatitude divines.

Avant de pousser plus avant cette hypothèse, nous voudrions l'appuyer sur ce que dit saint Thomas de la mission et de la grâce apostoliques.

Dans son commentaire des *Sentences*, saint Thomas, étudiant la mission visible et invisible du Saint-Esprit, se pose la question de savoir si une mission visible devait être donnée aux patriarches de l'Ancien Testament. Sa réponse nous paraît éclairer indirectement le problème qui nous occupe. Voici ce qu'il dit :

> De même que dans la mission invisible du Saint-Esprit, c'est de la plénitude de l'amour divin que la grâce rejaillit dans l'esprit et que, par cet effet de la grâce, celui à qui est donnée la mission reçoit une connaissance expérimentale de cette divine Personne, de même, dans la mission visible,

12. Petrus Maria Passerini, *De hominum statibus et officiis*, in IIª IIæ, q. 188, a. 2, nº 18, Rome, 1656, t. III, p. 16.
13. *Ibid.*, nº 19.

on observe un autre degré de rejaillissement, pour autant que la grâce intérieure, à cause de sa plénitude, rejaillit en manifestation visible par laquelle l'inhabitation de la Personne divine est manifesté non seulement à celui à qui est donnée la mission, mais aussi aux autres.

Donc, il convient que deux choses concourent à la mission visible : qu'il y ait plénitude de grâce en ceux qui reçoivent la mission, et de plus, que cette plénitude soit tournée vers les autres, de telle sorte que, d'une certaine manière, la grâce, dans sa surabondance, rejaillisse sur les autres, et qu'ainsi la manifestation de la grâce intérieure ne soit pas faite seulement à celui qui l'a, mais aussi aux autres.

C'est pourquoi la mission (du Saint-Esprit) au Christ en premier lieu, puis aux apôtres, a été de nature visible parce que par eux la grâce a été répandue, pour autant que par eux, l'Église a été plantée (I *Sent.*, 16,1, 2 c.).

Encore qu'il ne s'agisse dans cet article que des missions visibles du Saint-Esprit aux apôtres, il ne semble pas illégitime d'en appliquer le principe, *mutatis mutandis*, à la mission des apôtres dans le monde. Chez celui qui a reçu la mission de « planter l'Église par la doctrine et l'administration des sacrements » (I *Sent.*, 16, 1, 2, ad 4^{m}), la grâce reçue est riche d'une expérience intime des Personnes divines qui rejaillit sur autrui. Cette grâce de l'apôtre unit en un seul don l'expérience intime de Dieu, fruit de la vie contemplative, et la manifeste aux autres, but de l'apostolat.

Ainsi, la mission apostolique s'accompagne d'une grâce particulière dont la fécondité s'étend de l'apôtre à ceux à qui il est envoyé. Ceux qui ne sont pas chargés de planter l'Église par la doctrine et les sacrements n'ont pas à recevoir cette grâce apostolique ; ce qui ne veut pas dire qu'ils sont appelés à une sainteté inférieure[14]. Cela ne veut pas dire non plus que les membres du Christ qui n'ont pas reçu un « ministère » recevraient une grâce qui les rendrait incapables d'amour du prochain ni même de fécondité apostolique. Cela veut dire simplement qu'ils reçoivent une grâce

14. Saint Thomas pense que la bienheureuse Vierge Marie n'avait pas reçu cette mission et cette grâce des Apôtres : *I Sent.*, 16, 1, 2, ad 4^{m}.

de nature « contemplative » et directement ordonnée à fructifier en une expérience intime et personnelle des mystères de Dieu, sans référence directe aux autres hommes. Cela veut dire enfin que la grâce de l'apôtre lui donne une expérience divine destinée tout à la fois à fructifier en lui et dans les autres et que c'est une telle grâce qui lui permet de planter l'Église.

Nous trouvons ici la même unité et le même lien de la perfection de l'apôtre que nous avions déjà reconnus à la charité. La charité, d'ailleurs, n'est-elle pas l'acte suprême de la grâce? Il nous paraît légitime d'en conclure que la grâce apostolique et la charité nous permettent de sortir de l'antinomie vie contemplative-vie active en les harmonisant par une fin transcendante. C'est par la charité que l'apôtre parvient tout à la fois et à l'unité de sa vie et à sa sainteté.

A vrai dire, il ne s'agit pas seulement de la charité, mais de tout l'ensemble de ce que nous pourrions appeler l'organisme théologal : les trois vertus de la foi, de l'espérance et de la charité, et les sept dons du Saint-Esprit. Cet ensemble théologal ne fait qu'un dans la charité, car les dons sont au service des vertus, et la foi et l'espérance sont rendues vivantes et sanctifiantes par la charité (ainsi d'ailleurs que les vertus morales infuses). C'est tout le dynamisme de la grâce, des vertus et des dons qui est la source de la perfection chrétienne. L'apôtre ne fait pas exception à cette règle, il trouve l'unité et la sainteté de sa vie dans l'exercice des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit.

La foi, l'espérance et la charité sont appelées vertus théologales parce qu'elles ont Dieu directement pour objet de regard, d'espoir et d'amour. Elles « touchent » Dieu. C'est en les exerçant — *in actu secundo* — que le chrétien, et spécialement l'apôtre, touche Dieu, est uni à lui, est sanctifié par lui. Or, ces vertus théologales ne s'exercent pas seulement dans l'acte de la contemplation de Dieu. L'amour du prochain est, lui aussi, théologal. Aimer et servir le prochain, c'est aimer et servir Dieu : *En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits*

de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait (Mt., 25, 40). A travers toute la Révélation, Dieu vient à nous et nous donne accès à lui par l'intermédiaire de « signes » que saint Paul et la Tradition appellent des « mystères »[15], de sorte que « connaissant Dieu visiblement, nous soyons par là élevés jusqu'à l'amour des réalités invisibles » (Préface de Noël). *Qui m'a vu a vu le Père* (Jn, 14, 9) à quoi fait écho jusqu'à nous, dans un prolongement du mystère de l'Incarnation, cette phrase que Clément d'Alexandrie et Tertullien attribuent au Seigneur lui-même : « Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu[16]. »

S'il est vrai que l'expérience mystique ne nous est jamais donnée qu'à travers les « mystères », s'il est vrai que le prochain est, lui aussi, un « mystère »[17], l'activité apostolique, pour autant que le prochain est aimé de charité théologale, touche Dieu ; elle est par là riche d'une promesse d'expérience qu'il faut bien appeler mystique.

L'apôtre, à raison même de sa mission et de la grâce spéciale qu'il reçoit, est donc invité à rencontrer Dieu dans le service du prochain, et par là à se sanctifier.

Ce service du prochain n'est donc pas nécessairement pour l'apôtre une menace pour sa vie intérieure ! Il peut l'être, mais il est aussi et surtout un exercice de sa vie théologale : c'est Dieu qu'il aime ; il le sait, il vit ce mystère qui l'unit à Dieu. C'est ici que s'harmonisent chez l'apôtre contemplation et action ; il lui suffit d'aimer son prochain, non pas seulement par devoir, mais par vision. *In actione contemplativus,* disait Nadal. Un acte authentique de charité théologale ne se conçoit pas en effet sans cet amour « contemplatif » du prochain. Ou mieux, sans cette intelligence du prochain que donne la foi ; seule, cette pénétration du regard de la foi nous permet d'aimer le prochain comme

15. A. Plé, *Pour une mystique des mystères,* dans *Supplément de La Vie Spirituelle,* 23, novembre 1952, pp. 377-396.

16. Clément d'Alexandrie, *Stromates,* 1, 19 et 2, 25; P. G., t. VIII, col. 810 et 1004, et Tertullien, *De Oratione,* 26.

17. A. Plé, *Le prochain, mystère de Dieu,* in *La Vie Spirituelle,* octobre 1945.

Dieu l'aime et de rencontrer autrui dans les profondeurs secrètes où Dieu l'appelle à lui. Si notre service du prochain n'est pas ainsi éclairé par notre foi, si le prochain n'est pas pour nous un « mystère de Dieu », c'est que nous ne l'aimons pas de charité. Ainsi conçue, l'activité apostolique apparaît de nature contemplative. Ou, plutôt, elle ne se conçoit pas sans ce regard porté sur Dieu dans l'objet même et dans le temps même de l'activité entreprise. Regarder et agir ne font plus qu'un. Dans la mesure où la charité et son objet divin deviennent la fin prépondérante d'une vie, le choix ne s'impose plus entre le regard et l'action : l'acte de charité à l'égard du prochain les intègre dans une unité supérieure.

Pour parvenir à une telle unité du regard et de l'action dans le service du prochain, il faut pouvoir y exercer une charité qui soit véritablement théologale. Et c'est ici que nous retrouvons, mais à sa vraie place, le rôle fondamental de l'oraison dans la vie de l'apôtre. L'amour du prochain est un amour de Dieu. Pour aimer ainsi le prochain, il faut d'abord aimer Dieu. Pour aimer le prochain là où Dieu l'appelle, il faut d'abord avoir entendu l'appel de Dieu.

Tirée hors de son contexte, la phrase de Nadal, *in actione contemplativus,* serait insuffisante. Nous paraît préférable celle de saint Thomas : *contemplari et contemplata aliis tradere* (II^{a} II^{ae}, 188, 6 c.), à condition, cependant, de la bien entendre. Il paraît, en effet, nécessaire qu'il y ait dans la vie de l'apôtre un temps spécialement consacré à la contemplation et un autre consacré à l'activité apostolique. Mais cela ne veut pas dire que ces deux temps doivent être hétérogènes l'un à l'autre. Et c'est ici que nous allons plus loin que Passerini. Il nous semble, en effet, que la vie mixte trouve son unité non seulement par la contemplation qui s'extériorise en action, non seulement même par la contemplation qu'elle donne comme fin à son action, mais aussi dans la contemplation exercée dans l'action elle-même. Il nous semble, en effet, que l'activité apostolique, si elle est animée d'une authentique charité, ne va pas sans un regard de la foi et donc sans une certaine contemplation. Et la

contemplation nous est toujours donnée à travers des « mystères », que ce soient les mystères de la vie contemplative que sont les grâces d'oraison [18], ou que ce soient les mystères de la vie apostolique que sont les sacrements, le prochain, etc.

Ou, pour le prendre différemment, la charité qui est une dans son dynamisme vertueux et son objet formel, a deux objets « matériels » [19]. D'où la nécessité de consacrer des temps différents à l'amour de ces deux objets matériels ; d'où, en même temps, l'harmonie complémentaire des deux temps où s'exercent la même vertu et le même amour d'un unique objet formel.

Dans une vie apostolique, la contemplation et l'action, réparties sans doute en des moments distincts, participent l'une à l'autre : la contemplation est apostolique et l'apostolat est contemplatif. Elles grandissent ainsi dans un apport réciproque et dans une synthèse croissante. La croissance de la charité unifie de plus en plus ces deux temps de la vie de l'apôtre : regard et action se compénètrent de plus en plus. C'est pourquoi il nous paraît maladroit d'écrire que c'est l'oraison qui serait l'âme de tout apostolat. Cette âme, c'est la charité. Elle seule, par la fin privilégiée qu'elle donne à la vie de l'apôtre, lui permet de dépasser l'alternative d'une vie contemplative ou d'une vie active ; elle seule fait l'unité et la sainteté de sa vie tout entière.

III

Les progrès de la sainteté de l'apôtre

La perfection chrétienne est le fruit de la charité. C'est donc en exerçant la charité dans toute sa vie que l'apôtre peut être sanctifié par Dieu.

18. A. Plé, *Pour une mystique des mystères*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, 23, novembre 1952, pp. 394-395.

19. A. Plé, *La vertu de charité. Sa nature, ses objets, son mystère*, in *L'amour du prochain*, Éd. du Cerf, 1954, pp. 117-135.

Il ne s'agit pas seulement pour lui de faire fidèlement son oraison d'une demi-heure le matin, puis de rectifier son intention en commençant son activité, ni même d'exercer un effort de vigilance et de prière pendant son action. Tout cela est bien ; mais ce qui est encore mieux, c'est d'exercer à plein tout son organisme théologal et cela au centre même et dans le moment même de son action, le regard de sa foi, la confiance de son espoir et l'amour de sa charité donnant une âme à l'activité qu'il exerce.

Quand, par exemple, il baptise, le prêtre est invité à engager à plein sa foi, son espérance et sa charité dans les paroles et les gestes du sacrement et de la cérémonie tout entière. La grâce de Dieu qu'il communique sera d'autant plus manifeste et féconde pour l'entourage qu'il en vivra lui-même la richesse. Si c'est à Dieu qu'il s'adresse en même temps qu'au baptisé, il touche Dieu et le fait toucher à ceux qui l'entendent et qui le voient.

La grâce du baptême n'est pas pour lui, mais plus il la connaît du dedans, mieux il la communique. Certes, l'effet d'un sacrement n'est pas lié — pour l'essentiel — à la sainteté du ministre. Mais, même dans l'acte sacramentel, le ministre est aussi le témoin de Dieu et le rayonnement de sa sainteté aide les fidèles à mieux recevoir la grâce du sacrement. Bref, l'apôtre, par toute son activité, sacerdotale ou non, est lui-même comme un « sacrement », un mystère de la grâce de Dieu. Il la transmet et la manifeste. C'est à travers lui qu'elle est offerte aux autres. Saint Paul ne parle-t-il pas de *la charité* (passée) *de nous à vous* (2 Cor., 8, 7) ? L'apôtre est comme contagieux de la charité qu'il a reçue. Plus elle est grande en lui — et dans l'acte même de son ministère —, mieux elle se communique aux autres.

Ainsi, la grâce de l'apôtre se développe dans une double direction, d'intériorité et d'extériorité. Elle est à la fois intime et publique et ces deux caractères, apparemment opposés, grandissent en même temps que leur unité fondamentale. Nous retrouvons ici — et comment nous en étonner ? — cette dualité et unité croissantes qui sont celles de la charité.

En somme, dans la mesure où l'apôtre exerce sa charité et

toute sa vie théologale dans son activité, c'est alors seulement que cette dernière est pleinement féconde, et pour lui, et pour les autres.

Pour y parvenir, il lui faut engager dans chacune des activités de son apostolat, non seulement toute sa charité, mais aussi sa foi, cette *foi opérant par la charité* (Gal., 5, 6), ce regard de la foi qui éclaire la charité en lui donnant son objet. L'objet que nous fait aimer la charité — Dieu et le prochain — ne nous est accessible que par la foi. Regard et amour sont bien, au plan des essences, deux activités distinctes, mais elles sont un dans le sujet qui connaît et qui aime, et plus le sujet s'approche de sa perfection, plus ces deux activités tendent à se fondre en un seul acte, à l'image de Dieu dont l'unité et la simplicité sont telles qu'en lui connaissance et amour ne se distinguent pas réellement. Au terme de la croissance sanctifiante, on pourrait parler d' « acte théologal », c'est-à-dire d'un acte de charité où se trouvent vitalement intégrées et actives, la foi, l'espérance, les dons du Saint-Esprit et les vertus morales. Un tel acte suprême de charité ne va pas sans un regard qui est celui de la foi assouplie par les dons du Saint-Esprit.

Ce regard théologal de l'apôtre se porte à la fois sur l'objet de sa mission et sur son caractère d'envoyé.

L'apôtre se sait un *ange de Dieu* (Gal., 4, 14), un *instrument de Dieu* (2 Cor., 4, 7), le modèle à imiter[20]. C'est à travers lui que Dieu donne la vie ou la mort :

> Grâces soient à Dieu qui, dans le Christ, nous emmène dans son triomphe et qui, *par nous,* répand en tous lieux le parfum de sa connaissance. Car nous sommes bien, pour Dieu, la bonne odeur du Christ parmi ceux qui se sauvent et parmi ceux qui se perdent; pour les uns une odeur qui de la mort conduit à la mort; pour les autres, une odeur qui de la vie conduit à la vie (2 Cor., 2, 14-16).

C'est dans la mesure où l'apôtre se voit ainsi sous le re-

20. A. Plé, *Les mystères de l'apôtre,* in *La Vie Spirituelle,* novembre 1948, pp. 413 à 418.

gard de Dieu, agissant dans le mystère de Dieu[21], qu'il est uni à Dieu dans son activité elle-même. Celle-ci est alors pleinement théologale : elle lui fait toucher Dieu.

Et saint Paul ajoute, aussitôt après le passage que nous venons de citer : *Et qui donc est à la hauteur d'une telle tâche ?* (2 Cor., 2, 17). L'apôtre sait bien que le salut ne vient que de Dieu. S'il est éclairé par cette vue de la foi, il trouve dans son ministère même, et à l'instant même où il l'exerce, une grâce d'humilité et de pauvreté intérieure qui est au centre même de sa vocation ; il aiguise en lui son sens de Dieu et sa vertu de religion, et c'est ainsi que sa vie théologale et morale se purifie et grandit par son activité.

Cela est vrai éminemment pour tous ceux qui sont entrés dans l'état épiscopal de perfection, mais aussi, par mode de participation, pour tous les membres de la hiérarchie sacerdotale qui participent, chacun selon sa charge, aux pouvoirs royaux, sacerdotaux et prophétiques du Christ et de l'Église. Cela est vrai aussi, proportionnellement, pour les religieuses et les militants laïcs dans la mesure où leur activité est l'exercice d'une mission qu'ils ont reçue de l'Église.

Tout apôtre est un envoyé. C'est, pour lui, une source d'union à Dieu que d'agir dans cette perspective. L'apôtre se sanctifie en prenant une conscience de plus en plus grande de cet envoi, il se sait traversé par la puissance et la miséricorde de Dieu, il y trouve le dynamisme de son espérance et de son zèle. Il vit dans la pauvreté et la joie de saint Jean-Baptiste :

> L'ami de l'Époux
> qui se tient là et qui l'entend
> est ravi de joie à la voix de l'Époux.
> Voilà ma joie, elle est maintenant parfaite.
> Il faut que lui grandisse,
> et que moi, je décroisse. (Jn, 3, 29-30.)

21. Cf. la phrase de saint Paul : *Nous prêchons la sagesse de Dieu en mystère* (ἐν μυστηρίῳ), 1 Cor., 2, 7.

L'apostolat ainsi vécu n'est pas seulement sanctifié par la prière : il est sanctifiant. Il l'est vraiment, par son essence même, et par une exigence intime à laquelle l'apôtre ne peut échapper s'il est fidèle à sa vocation d'envoyé.

Mais il est de plus envoyé aux hommes, païens et chrétiens, pécheurs et justes. Il doit les voir avec les yeux de la foi. Dans son activité elle-même, il doit contempler la merveilleuse « économie du salut », le don de la grâce à toute l'humanité, le mystère de l'Église catholique et apostolique qu'il a mission de fonder ou de faire croître. C'est de cette immense perspective qu'il doit éclairer son activité, fût-elle limitée à la plus petite des paroisses, voire même à un seul homme.

C'est éclairé par une telle foi qu'il regarde ceux à qui il est envoyé, qu'il les accueille et qu'il les aime. Son acte théologal d'apôtre a pour objet Dieu et le prochain tout en un ; et cela non seulement à raison de sa charité, mais aussi de son espérance.

Il est vrai que l'espérance théologale concerne directement le bien propre du sujet et non pas celui d'autrui. Mais, animée par la charité, l'espérance théologale se porte également sur autrui :

> Si on présuppose une union d'amour avec autrui, alors on peut désirer et espérer un bien pour autrui comme pour soi-même. En ce sens, on peut espérer pour autrui la béatitude éternelle, en tant qu'on lui est uni par l'amour. Et de même que c'est l'unique vertu de charité qui nous fait aimer Dieu, nous-même et le prochain, de même aussi c'est par une seule vertu d'espérance qu'on espère pour soi-même et pour autrui (II^{a} II^{ae}, 17, 3 c.).

Ainsi, l'apôtre exerce son espérance théologale non seulement en ce qui le concerne, mais également à l'égard de ceux à qui il est envoyé. Il espère pour les autres et, ce faisant, il exerce une activité authentiquement théologale, non seulement à raison de sa foi et de sa charité, mais aussi de son espérance.

Ainsi, l'apôtre est appelé à se sanctifier par et dans son activité ; il lui suffit pour cela d'exercer sa vie théologale à l'égard de ceux à qui il est envoyé en même temps qu'à l'égard de lui-même comme envoyé.

En somme, les progrès de la sainteté de l'apôtre sont ceux de sa charité s'exerçant dans son apostolat.

Il conviendrait de reprendre ici les lois bien connues des progrès de la charité et de les appliquer au cas particulier de l'apôtre. Mais il faudrait pour cela tout un traité qu'il ne peut être question d'exposer ici.

Qu'il nous suffise pour l'instant de rappeler que la charité vient de Dieu, dans son don initial, mais aussi dans chaque étape de sa croissance. C'est donc de Dieu seul que l'apôtre peut espérer une croissance de sa charité, encore qu'il puisse s'y préparer et la mériter par l'intensité des actes de charité qui sont déjà en son pouvoir[22].

C'est ce principe qui met en place et donne son sens aux diverses activités de l'apôtre : sa vie de prière (dans laquelle, entre autres choses, il est invité à demander à Dieu une plus grande charité pour lui et pour les autres, et où il cultive son admiration et son culte pour la bonté de Dieu, ainsi que son intimité avec lui) et son ministère (qui doit de plus en plus être une activité de nature théologale, où la charité exerce son empire animateur).

C'est dans cette animation de plus en plus totale que réside le progrès de la charité et, donc, de la perfection chrétienne. Car la charité ne grandit pas en s'étendant à de nouveaux objets. Dès qu'un homme a la charité, il aime Dieu et son prochain, il aime tous les hommes, connus et inconnus. Fait-il la connaissance d'un prochain jusque-là inconnu, il ne fait qu'exercer à son égard un amour qu'il avait déjà. La charité ne saurait de ce côté-là faire de progrès substantiels : elle ne dépend pas du nombre des hommes qu'on aime d'une charité en exercice. Une recluse

22. Cf. Noble, *Les progrès de la charité*, dans les *Notes doctrinales thomistes. La Charité*, t. I, pp. 393-421 dans l'édition de la *Somme théologique* à la *Revue des Jeunes*.

sans contact avec les hommes peut avoir plus de charité fraternelle qu'un pasteur d'une paroisse de cent mille âmes.

La charité ne connaît de progrès que par son extension à tous les actes du chrétien. La charité est appelée à donner son âme à chacun de nos actes, à leur donner un objet divin. L'acte le plus insignifiant, le plus quotidien n'est pas seulement un acte de justice, de force, de tempérance ou de prudence : la charité en fait un acte d'amour de Dieu et du prochain, et avec elle, se déploient les richesse de la foi, de l'espérance et les dons du Saint-Esprit. Cette extension animatrice de la charité à tous nos actes les rend parfaits[23], et sanctifiants. C'est elle qui, en même temps qu'elle scelle l'unité intime de notre vie, nous unit à Dieu ; c'est en quoi la charité nous modèle à la ressemblance du Saint-Esprit :

> Voilà ce que Dieu fait en augmentant la charité : celle-ci est plus enracinée, la ressemblance du Saint-Esprit est participée plus parfaitement dans l'âme (IIª IIæ, 24, 5, ad 3m).

La sanctification de l'apôtre est donc le fruit de sa prière et de l'exercice de sa charité dans son activité apostolique. Elle est le fruit également du sacrement de l'Eucharistie dont la grâce particulière est précisément une augmentation de la charité fraternelle et communautaire du Corps de l'Église. D'où l'importance exceptionnelle de la messe dans la sanctification de l'apôtre, surtout s'il est prêtre, à condition, là aussi, qu'il y exerce toute sa vie théologale.

Il conviendrait aussi de développer toutes les grâces de sanctification dont est riche la vie commune menée par la plupart des apôtres : vie commune de la vie religieuse, vie commune d'équipe sacerdotale, communautés que sont ou devraient être les paroisses, mise en commun des militants d'action catholique et des foyers. En y exerçant la charité fraternelle, les apôtres touchent Dieu et, par là, ont des chances de mériter un nouveau don de Dieu.

Pour conclure cette énumération trop rapide, nous vou-

23. Cf. IIª IIæ, 23, 7 et 8.

drions mentionner un autre facteur de sanctification apostolique. Il s'agit des purifications. A la lumière des grands saints du Carmel, se sont précisées peu à peu les étapes de la sainteté des contemplatifs. On sait selon quelles lois générales s'échelonnent ce qu'on appelle les purifications actives et passives. Foi, espérance et charité doivent se purifier par les efforts de l'ascèse et les interventions directes de Dieu à travers les « nuits obscures ». Cette doctrine, si précieuse, concerne les contemplatifs. Il nous semble que la vie apostolique connaît également des purifications, mais qui ne sont pas exactement semblables à celles de la vie contemplative.

Les purifications actives et passives de l'apôtre lui viennent non seulement du côté de sa vie de prière et de contemplation, mais aussi de son ministère. Il est incontestable que l'exercice de l'apostolat invite l'apôtre à des purifications successives. Il y a les purifications actives qu'il s'impose par ses efforts d'humilité et de détachement, tous ces efforts de sa foi qui lui fait voir son activité sous la lumière divine, etc; il y a aussi les purifications passives que Dieu envoie ou permet, notamment toutes ces contradictions et échecs. Que d'échecs qui viennent non seulement de la fermeture des hommes à la grâce, mais aussi des incompréhensions des confrères, voire des supérieurs! Que l'on songe seulement à ces fondateurs de congrégations du XIX[e] siècle, de saint Michel Garricoïts à la bienheureuse Thérèse Couderc, qui ont vu leur œuvre, l'œuvre de Dieu, apparemment compromise, ou qui se sont vu reléguer aux postes les plus subalternes, de par la volonté de ceux qui étaient alors leurs supérieurs.

Purifications qui sont en même temps des imitations du Christ accomplissant sa mission par l'échec de la Croix[24].

On souhaiterait que ces purifications, qui ne manquent jamais dans une vie d'apôtre, soient étudiées et qu'on en tire des lois de la sanctification propre à l'apôtre.

24. Cf. L. Lochet, *Le temps de la tentation*, in *La Vie Spirituelle*, avril 1954, pp. 367 à 378.

Sachant mieux la nature des épreuves qui les attendent, les apôtres pourraient plus aisément découvrir la grâce que Dieu leur offre à travers ces contradictions et ces échecs. C'est à ce prix qu'il éviteraient le découragement ou le désespoir, l'aigreur ou la révolte, l'apathie ou le refuge dans un apostolat « personnel ». Ils comprendraient mieux que, tout en désirant légitimement le succès de l'œuvre qui leur est confiée et en y besognant de leur mieux, le critère définitif de leur action n'est pas dans la réussite visible et publique, mais dans la fidélité à leur mission :

> Aussi, qu'on nous regarde comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu. Eh bien! Ce que l'on cherche dans les dispensateurs, c'est que chacun soit trouvé fidèle (1 Cor., 4, 1-3).

De telles purifications viennent de l'apostolat, de l'activité apostolique elle-même. De ce point de vue également, et peut-être surtout, l'apostolat est une école de sainteté.

Fr. A. Plé, O.P.

LE PRÊTRE D'AUJOURD'HUI PEUT-IL RÉUSSIR A UNIFIER SA VIE?

Les chrétiens sont souvent l'objet de scandale pour les non-chrétiens : *ils disent et ils ne font pas*[1]. Ils parlent de l'Évangile, mais toute une partie de leur vie se déroule comme s'il n'y avait pas d'Évangile. Pour beaucoup les affaires commerciales ont leurs règles propres, les luttes électorales ont les leurs, comme la vie de piété a les siennes. Fort heureusement, cette espèce de chrétiens est en voie de disparition. De plus en plus, grâce surtout à l'Action catholique, on comprend que l'Évangile doit pénétrer toute la vie[2], qu'il n'y a pas des compartiments qui seraient les uns réservés à Dieu et les autres à l'esprit de ce siècle.

Ce que l'on comprend bien intellectuellement, il est souvent très difficile de le réaliser pratiquement. Aussi n'est-il pas surprenant de voir des prêtres dont la vie est divisée rappeler sans cesse aux laïcs qu'ils doivent n'avoir qu'une vie tout unifiée par la fidélité à l'Évangile.

Regardez ce curé qui vient de célébrer pieusement sa messe. Le voilà maintenant qui ajuste les montants du catafalque pour l'enterrement qui va venir. Il chantonne dans

1. C'est le reproche que Notre-Seigneur adresse aux Pharisiens. Cf. Mt., 23, 3.

2. Le livre de l'abbé Thellier de Poncheville, *Tout l'Évangile dans toute la vie*, a marqué une date.

« son église » sans manifester le moindre sens du sacré qu'il semblait posséder au plus haut degré tout à l'heure, lorsqu'il était à l'autel. Écoutez la plainte de ce surveillant de collège : obligé d'expédier son bréviaire et ses exercices de piété, avant que les élèves soient levés, il doit maintenant monter les escaliers, parcourir les dortoirs, punir au réfectoire, etc., avec l'impression d'être très loin du Seigneur. Écoutez ce prédicateur dont le sermon sur la bienveillance envers le prochain est non seulement orthodoxe, mais d'une éloquence convaincante, et observez-le ensuite dans la conversation qui suit le repas ; vous aurez peut-être l'impression — désagréable — que ce n'est plus le même homme qui parle... et l'on pourrait se poser la question : à quel moment est-il vrai ?

Sans même regarder les autres, en nous observant nous-mêmes, nous éprouvons bien souvent un sentiment de division ; nous avons tellement de tâches à accomplir ! tant de tâches disparates ! et cependant, ce sont des tâches que nous croyons accomplir au nom de l'obéissance... Souvent, nous sommes tiraillés : nous avons besoin d'étude, de travail, de prière, de contacts ; et tout le temps que nous accordons aux contacts nous semble dérobé à l'étude et à la prière ; si nous prions un peu longuement, nous avons l'impression que nous manquons à notre devoir d'apostolat. Aussi nous en revenons à diviser nos occupations, à les juxtaposer ; une fois de plus notre vie est divisée et elle nous apparaît inefficace.

Mais cette impression nous fait soupçonner déjà quel sera le principe de la solution : le principe de l'unification de notre vie est en même temps le principe de son efficacité. Pour que notre vie soit unifiée, il nous faut vouloir accomplir une œuvre — une œuvre sacerdotale, et apostolique bien entendu, — et en prendre les moyens. Nous admirons la vie de tel savant si profondément unifiée parce qu'il a su faire œuvre de savant ; nous admirons la carrière de tel historien, non parce qu'il a collationné beaucoup de manuscrits, passé de longues heures dans les bibliothèques, mais parce qu'il a fait œuvre d'historien ; nous avons vu tel ingénieur accomplir des travaux divers, travailler dans tous les

pays, collaborer avec des hommes de spécialités très différentes les unes des autres, et cependant nous décelons l'unité de sa vie : il laisse derrière lui une œuvre d'ingénieur. Pourquoi le prêtre serait-il seul à faire exception ? Pour qu'il y ait de l'unité dans sa vie, il faut qu'il accomplisse une œuvre[3].

I

VOULOIR ACCOMPLIR UNE ŒUVRE

Lorsqu'on dit cela à des prêtres, il n'est pas rare de s'entendre répondre : « Mais c'est tout le contraire de ce qu'on nous a appris au séminaire ! ». Il y a du vrai dans cette affirmation : souvent, les supérieurs de séminaires mettent leurs auditeurs en garde contre la tentation de faire « leur œuvre ». Ils les exhortent — et avec raison — au détachement du bien qu'ils font. Mais, pour se détacher du bien que l'on fait, il faut d'abord faire du bien et, pratiquement, on ne fera du bien que si l'on fait une œuvre.

Il faut avoir en vue l'œuvre de sa vie. Pour le prêtre, cette œuvre ne peut être que l'établissement du royaume de Dieu dans un secteur. Ce secteur n'est pas forcément territorial ; on peut vouloir établir le royaume de Dieu dans le monde ouvrier, dans le monde ingénieur, dans le monde des diplomates, dans le monde des auditeurs de la radio... L'œuvre que l'on doit accomplir peut être simplement l'introduction d'instruments valables qui aideront les autres à instaurer le royaume de Dieu dans un secteur ; l'œuvre de ces derniers sera plus visible, mais l'œuvre de celui qui met au point l'instrument n'en est pas moins réelle : un éditeur des

3. Ajoutons deux précisions : d'une part, plus d'un laïc chrétien fait aussi une œuvre apostolique et, de ce fait, unifie sa vie sur un plan supérieur ; d'autre part, le technicien qui ne ferait qu'une œuvre technique, sans souci de ses tâches familiales, politiques, sociales et religieuses, unifierait sa vie au prix d'une mutilation. Nous nous proposons de développer ailleurs ces deux points.

manuscrits de la mer Morte ou de la *Somme* de saint Thomas, un professeur de théologie, ont chacun leur œuvre à accomplir.

On objectera que si le prêtre doit accomplir une œuvre, celle-ci peut lui être fixée par son évêque, et pour le religieux par ses supérieurs religieux. Il faut d'abord remarquer que ni l'évêque ni les supérieurs religieux ne décident de tout, et que, lorsqu'il s'agit des grandes orientations, il est rare que l'intéressé ne soit plus ou moins consulté. Il est tout à fait naturel, à ce moment-là, s'il n'a aucune idée de l'œuvre à accomplir, que son supérieur lui en impose une. Mais, s'il en a une, on peut résumer en trois points son attitude vis-à-vis de l'œuvre à faire : viser haut, viser concret, renoncer à tout ce qui n'est pas cette œuvre.

Viser haut.

Il faut viser le royaume de Dieu, car c'est à cela que nous sommes appelés[4] ; le royaume de Dieu qui est comme le trésor caché[5], comme la perle précieuse[6], pour nous et pour les autres. Nous devons donc le vouloir *pour* nous et *pour* les autres, *par* nous et *par* les autres ; ainsi, il n'y aura pas dans notre vie deux objectifs qui nous gênent : l'apostolat pour les autres et ma sanctification pour moi : si j'étudie, ce n'est pas pour me cultiver, c'est au service des autres ; si je prie, ce n'est pas seulement pour être en tête à tête avec Dieu, c'est aussi parce que je ne serai vraiment prêtre avec les autres que si je vis suffisamment dans l'intimité du Seigneur. Inversement, si je prêche, si j'enseigne, ce n'est pas seulement pour les autres, c'est parce que, en prêchant, en enseignant, je réalise ma vocation, je me sanctifie, en réalisant ce que Dieu attend de moi.

4. Mt., 10, 7; Lc, 10, 9, 11 (cf. Mc, 1, 15).
5. Mt., 13, 44.
6. Mt., 13, 45.

Il ne s'agit pas pour moi de faire « mon œuvre » ; mais de travailler à une œuvre *divine*. Pour cela nous ne pouvons être soutenus que par l'espérance : nous ne trouvons d'appui définitif que sur Dieu, par Dieu, avec Dieu, et cela se remarque dans notre comportement : au lieu d'amener les conversations sur le terrain apologétique, nous parlons tout simplement, comme tout le monde, mais les choses que nous disons sont pensées à la lumière divine, sont vécues dans l'ambiance divine. Bien plus que l'apologétique, cette attitude donne à notre conversation le ton sacerdotal.

Vous avez reçu gratis, donnez gratis[7]. Ce commandement du Seigneur ne nous coûte pas. C'est pour lui que nous travaillons, c'est son œuvre que nous accomplissons, nous n'avons rien à attendre en retour ; c'est la charité qui nous presse[8] de nous mettre au service du Seigneur.

Nous ne pouvons viser si haut que parce que nous sommes dans la foi ; et c'est toute notre vie qui doit se dérouler dans ce climat, comme nous le dirons plus loin.

Viser concret.

Cette œuvre divine que nous avons à accomplir, elle se réalise dans le temps, dans un monde bien concret, bien délimité. Ce qui dépend de nous, c'est la part *humaine* de la réalisation. Il faut donc nous fixer des objectifs : objectifs qui seront limités, bien sûr, mais qui deviendront sans cesse plus vastes, à mesure que croîtra notre taille humaine — et nous avons le devoir de la faire grandir. Il faut se fixer des œuvres concrètes à faire, qui sont les étapes de notre œuvre d'ensemble.

Beaucoup semblent n'accomplir que des petites œuvres sans intérêt, dispersées, disparates, précisément parce qu'ils n'ont pas pris une vue assez large de l'objectif à atteindre ; ou bien parce qu'ils n'ont pas le courage de se fixer les

7. Mt., 10, 8.
8. 2 Cor., 5, 14.

objectifs limités que l'on peut atteindre dans un délai relativement court ; ou encore parce que, ayant fixé ces objectifs, ils n'ont pas eu la persévérance d'employer régulièrement les moyens quelquefois très simples qui étaient nécessaires.

Se fixer des objectifs ne veut pas dire : suivre sa fantaisie ; il s'agit au contraire de les choisir de manière à accomplir le mieux possible l'œuvre de sa vie : l'instauration du royaume de Dieu dans un secteur déterminé. Aussi, le conflit est-il moins réel qu'on se l'imagine souvent, entre l'initiative et l'autorité : si les grands objectifs nous sont en général imposés, les objectifs de détail relèvent, le plus souvent, de notre choix. S'il n'en est pas ainsi, il nous reste à adhérer de tout notre cœur aux décisions des supérieurs et à mettre à leur service toutes nos ressources humaines, pour les accomplir au mieux.

Renoncer à tout ce qui n'est pas cette œuvre.

Nous disions plus haut : ce qui fait l'unité de la vie du savant, de l'historien, de l'ingénieur, c'est son œuvre de savant, d'historien, d'ingénieur. Mais ce qui fait l'homme, c'est qu'il est capable de choisir, et qu'il choisit, en effet. Pour accomplir sa carrière de savant, celui-ci renonce à faire carrière d'ingénieur. Il choisit au départ, mais il choisit aussi tous les jours, en renonçant à beaucoup de travaux intéressants qui ne sont pas de sa spécialité, qui ne concourent pas à l'accomplissement de son œuvre.

Or, dans le clergé, souvent tout se passe comme si l'on voulait accomplir tous les métiers à la fois. Bien sûr, des tâches diverses et nombreuses sont nécessaires, mais toutes doivent concourir à l'accomplissement de la même œuvre. Il faut savoir renoncer à tout ce qui n'est pas cette œuvre. C'est là que se situe le vrai renoncement ; obéir à tous ces renoncements concrets qui vont être commandés par l'œuvre à faire. On renoncera à des choses bonnes en elles-mêmes, qui ne sont défendues ni par l'état sacerdotal, ni par la vie religieuse, même à des choses utiles « en soi », mais qui

vont être interdites parce qu'elles nous empêchent de faire l'œuvre concrète qui nous est demandée, et parce que c'est *dans cette œuvre* que nous allons nous sanctifier. Par exemple, c'est une chose bonne en elle-même et parfois utile de visiter une ville en touriste ; mais il peut être plus important pour le prédicateur de passage dans cette ville, entre deux trains, de s'arrêter pour annoter son sermon, pour rédiger une note qu'il publiera dans une revue de spiritualité, etc., que de revoir des œuvres d'art, par exemple. Les pénitences sont très recommandées, mais le religieux qui veille, qui porte des chaînes de fer et ne prépare pas son cours de théologie pour le lendemain, n'accomplit pas les renoncements qui sont commandés par l'œuvre qu'il doit faire.

Il faut bien se dire que c'est à travers ces activités concrètes que l'on accomplit l'œuvre de sa vie : l'instauration du royaume de Dieu dans un secteur donné. On peut reprendre la comparaison de saint Paul :

> Ne savez-vous pas que ceux qui prennent part aux courses du stade, courent tous ; et cependant, un seul obtient le prix ? Courez de manière à l'obtenir. L'athlète s'impose toutes sortes de restrictions. Ces gens-là le font pour obtenir une couronne périssable ; nous autres, c'est pour en obtenir une impérissable[9].

Dans la mesure où l'on a su choisir une tâche à sa taille, on ne craint pas que les différentes activités empiètent les unes sur les autres, pas plus que le temps employé à mâcher, à déglutir n'est pris sur la digestion lorsqu'on mange raisonnablement.

Quiconque a mis sa main à une charrue et regarde derrière soi, n'est pas propre au royaume de Dieu[10]. Lorsqu'on a entrepris l'œuvre du Seigneur, il faut savoir renoncer au jour le jour à tout ce qui n'est pas cette œuvre ; c'est ainsi que notre vie s'unifie et devient efficace...

9. 1 Cor., 9, 24-25.
10. Lc, 9, 62.

II

N'ACCEPTER QUE LES TACHES VALABLES ET LES HIÉRARCHISER

Traditionnellement, les prêtres accomplissent de multiples tâches et beaucoup croient manquer à leur devoir, et en tout cas à la « tradition », s'ils abandonnent l'une ou l'autre des tâches accomplies par leur prédécesseur. Il ne faudrait pas oublier qu'à l'origine, ces tâches ont toutes convergé vers la réalisation d'un but unique. Mais les conditions sociales ont changé ; les conditions économiques aussi, les conditions politiques également, et même celles de l'Église ont, de fait, et dans leur ensemble, insensiblement évolué. Et petit à petit s'est introduit un décalage entre ce qu'il aurait fallu faire et ce que l'on a fait. On a continué comme dans le passé. Ainsi, par exemple, l'Action catholique s'est structurée, mais beaucoup d'aumôniers d'Action catholique doivent encore accomplir leur besogne comme à la sauvette, considérant que leur premier devoir, c'est d'accomplir les tâches paroissiales usuelles. Autre exemple : ce curé disant à son vicaire : « Je comptais aller vous aider pour le catéchisme, mais j'ai eu un enterrement, alors vous comprenez, le devoir avant tout ! » Or trois prêtres étaient présents à cet enterrement ; deux auraient largement suffi pour assurer la dignité du culte et l'instruction des fidèles, et le troisième aurait été plus utile au catéchisme, où un vicaire se débattait — seul prêtre — au milieu de cent vingt enfants.

Ce décalage entre une fin à poursuivre aujourd'hui et des moyens qui datent d'autrefois a introduit dans la vie de chacun des prêtres le manque d'unité : des tâches usuelles, voire institutionnalisées, s'opposent pratiquement à la fonction sacerdotale dans notre monde d'aujourd'hui.

Il faut bien remarquer que ce qui introduit la division dans

la vie du prêtre, ce n'est pas du tout le fait qu'il accomplit des tâches profanes. S'il est divisé c'est :

a) ou bien que ces tâches sont sans rapport avec la fin de sa vie sacerdotale ;

b) ou bien qu'elles ne sont pas accomplies avec le sérieux que requiert toute tâche humaine.

N'accomplir que des tâches en rapport avec la fin de la vie sacerdotale.

La vie du prêtre n'a de sens que dans la vie de l'Église. Aussi, pour définir les tâches du prêtre, faut-il commencer par rappeler les tâches de l'Église[11]. Celles-ci sont de deux sortes :

a) les tâches directement en rapport avec sa fin que nous appellerons spécifiquement ecclésiales et qui sont :

annoncer le Christ ;

sanctifier les fidèles ;

assurer la prière et le culte.

A côté de ces tâches, d'autres se rattachent indirectement à sa fin. Les unes sont absolument nécessaires en tous temps : se sont les *tâches instrumentales*, par lesquelles l'Église prépare les hommes, les fidèles, le monde à recevoir le message du Christ, à se mettre dans les dispositions convenables pour se sanctifier, etc. Mais il en est d'autres qui se rattachent indirectement à la fin de l'Église et qui sont des *tâches de suppléance*, variables selon les époques et où l'Église agit comme telle en l'absence des institutions temporelles qui seraient nécessaires, soit en vue d'assainir le milieu dans lequel elle doit déposer le ferment évangélique, soit en vue tout simplement de favoriser le pro-

11. Nous nous permettons de renvoyer à notre article : *Efficacité de l'Église*, paru dans *Masses Ouvrières*, n° 87 (juin 1953) pp. 18-36; cité dans *La Vie Spirituelle* d'octobre 1953, pp. 313-315.

grès humain que la société civile n'est pas en mesure d'assurer.

L'Église étant composée de prêtres et de laïcs, ces tâches sont accomplies conjointement par les prêtres et les laïcs [12]. Mais nous allons pouvoir, parallèlement, discerner des tâches spécifiquement sacerdotales qui se rattachent à la vie du prêtre. La prédication du haut de la chaire, l'administration de certains sacrements, certaines interventions apostoliques sont des tâches spécifiquement sacerdotales. Elles concernent directement le rôle de médiateur que le prêtre doit jouer entre Dieu et les hommes.

D'autres tâches le concernent indirectement. Elles peuvent être instrumentales — et ici on peut ranger tout ce qui sert au prêtre soit d'une manière habituelle, soit d'une manière temporaire, à se préparer à l'accomplissement de ses tâches cultuelles et apostoliques. On rangerait même volontiers dans ce groupe le repos, la détente qui sont des conditions nécessaires à un accomplissement correct de la fonction sacerdotale.

Les tâches de suppléance sont celles que le prêtre accomplit par charité, à titre provisoire, mais qui devraient être normalement confiées à des laïcs.

On remarquera que cette division ne coïncide pas avec celle que nous avons présentée pour l'Église ; car des tâches qui, pour l'Église, sont « instrumentales », et utiles à son rayonnement, peuvent être pour tel ou tel prêtre des tâches de suppléance, si normalement des laïcs peuvent les assumer. Qu'il y ait, par exemple, quelques prêtres députés, quelques prêtres savants, contribue à rendre l'Église présente au monde politique, au monde de la science, etc. [12 bis].

12. Dans le deuxième cahier d'*Efficacité* consacré au thème Spirituel-Temporel, n° 63, mai 1955, nous avons attiré l'attention sur les *aspects nouveaux de la responsabilité spirituelle des laïcs,* et le P. Viau, O.P., sur les *responsabilités sacerdotales à l'égard du temporel.*

12 bis. « ... Pour l'honneur de la fonction qu'il exerce, et pour s'attirer comme il convient la confiance et l'estime du peuple qui sont si utiles pour l'efficacité de son œuvre pastorale, le prêtre doit posséder ce patrimoine de

Mais, normalement, ce sont les laïcs qui sont hommes politiques, savants (de sciences profanes), etc. La vocation de prêtre député, de prêtre savant est exceptionnelle ; elle requiert, d'ailleurs, des qualités peu communes.

Lorsqu'il s'agit de suppléance accomplie par un prêtre, ce n'est vraiment, pour lui, une tâche valable que s'il l'assume par charité, et en faisant tout ce qui est en son pouvoir pour former des laïcs, aptes à se substituer à lui dans le délai le plus bref.

Si l'on examine les tâches que remplissent effectivement les prêtres, on est amené à discerner une catégorie qu'il apparaît très difficile, voire impossible, de rattacher de quelque façon à la fin de la vie sacerdotale. C'est pourquoi nous les appelons parasitaires. Souvent, elles ont commencé occasionnellement, puis on en a pris l'habitude : elles sont devenues usuelles, puis se sont institutionnalisées, au point que personne n'ose plus y toucher. Si l'on faisait un examen de conscience de la plupart des prêtres, on se rendrait compte que ces institutions sont nées soit de tâches instrumentales, soit de tâches de suppléance, par définition temporaires, qu'on a continué à accomplir, au lieu de former des laïcs. Par exemple, pour la beauté du culte, il fallait un organiste, il fallait fonder une chorale. Le prêtre qui en était chargé, au lieu de former des laïcs pour tenir ces postes, s'y est

connaissances (même si elles ne se rapportent pas strictement aux sciences sacrées), qui sont communes aux hommes cultivés de son temps [...], d'une part, on doit avec prudence encourager et aider ceux des membres du clergé qui, par leur goût et leurs dons spéciaux, se sentent appelés à cultiver et approfondir telle ou telle science, tel ou tel art qui ne messied pas à leur profession ecclésiastique, parce que ces études, si on les maintient dans les limites nécessaires et sous la direction de l'Église, *tournent à l'honneur de cette même Église et à la gloire de son divin Chef Jésus-Christ;* d'autre part, tous les autres clercs ne doivent pas se contenter de ce qui suffisait peut-être en d'autres temps, mais être en état d'acquérir, ou plutôt posséder en fait, une culture générale plus vaste et plus complète qui réponde au niveau plus élevé et à l'extension plus considérable qu'en comparaison avec les siècles passés a, généralement parlant, atteint de nos jours la culture moderne. » (Pie XI, lettre encyclique *Ad catholici sacerdoti fastigium* du 20 décembre 1935.)

complu et il est tellement attaché à cette œuvre nécessaire *dans l'Église* (tâche instrumentale pour l'Église) qu'il a oublié qu'il s'agissait *pour lui* d'une simple suppléance. On pourrait prendre des exemples dans la gestion du temporel paroissial, l'organisation des cinémas, etc.

Par exemple, tel cinéma paroissial destiné primitivement à jouer un rôle éducatif a dégénéré en cinéma quelconque dont les programmes ne sont pas meilleurs que ceux des autres cinémas de la ville ; la tenue dans la salle n'est pas meilleure non plus, sa seule justification apparente est que les bénéfices vont dans la caisse de l'école libre. Pour le prêtre qui passe à s'en occuper une bonne journée par semaine, c'est une tâche parasitaire, au lieu que, s'il en avait fait un ciné-club, l'œuvre eût été éducative ; et le prêtre eût rempli un rôle spécifiquement sacerdotal.

On ne doit pas nécessairement abolir d'un seul coup tout ce qui a pris une allure parasitaire. Il est souvent indiqué de le transformer en tâches éducatives, formatrices, (pas seulement de formation humaine, mais de formation proprement morale et religieuse).

Accomplir consciencieusement les tâches humaines.

Nous voulons être des hommes de Dieu, nous aimons ce qui est spirituel, nous nous sentons plus attirés vers la prière, le chant de l'Office, les belles cérémonies que vers l'étude profane qui nous sera nécessaire pour pénétrer (et pénétrer en spirituels) les textes bibliques, pour comprendre le mouvement social contemporain, les positions du pape par rapport à ce mouvement, etc. Pour être vraiment prêtre, il nous faut accomplir un certain nombre de tâches profanes, et les accomplir honnêtement, ne pas céder aux préjugés suivant lesquels ce qui n'est pas directement religieux n'aurait pas de valeur. Nous devons croire à la valeur de ce qui est un instrument humain pour l'accomplissement de notre fin. Si les instruments dont nous nous servons pour étudier

la Bible, la théologie, les questions d'apostolat ouvrier ou d'apostolat dans le monde des savants ne valent rien humainement, notre lecture de la Bible ne vaudra rien au point de vue spirituel, notre apostolat ne sera pas efficace. Si notre instrument n'a pas de valeur, la fin ne peut pas être atteinte. Il est possible, bien sûr, à un bon artiste de tirer quelque chose d'un mauvais piano ; mais, d'abord, il ne peut pas tirer n'importe quoi de ce mauvais piano ; ensuite, exiger de lui de se servir d'un mauvais instrument, c'est lui demander un effort inutile. Le prêtre doit donc avoir de bons instruments apostoliques et l'évolution actuelle exige que ces instruments se multiplient : autrefois, le prêtre avait besoin, comme instruments, de la philosophie, de la diction, de la composition ; aujourd'hui, il lui faut d'autres instruments : l'analyse sociologique, la statistique, l'économie, le droit international, etc. Il devra travailler parfois péniblement pour se forger les instruments qui lui permettront de remplir sa fonction de médiateur. Il ne doit pas languir parce qu'il y passe beaucoup de temps. Mais il doit se limiter à ce qui est instrument authentique de son apostolat.

Quel bénéfice pour les vies sacerdotales si les prêtres comprenaient que leur devoir sera souvent d'abandonner les tâches de suppléance pour se consacrer (ce qui serait peut-être beaucoup plus austère) à des tâches sérieuses, vraiment instrumentales.

Remarquons en passant que cette estime des tâches humaines, des tâches profanes est une condition nécessaire, non seulement pour que notre vie soit unifiée et efficace, mais aussi pour que nous arrivions à comprendre les tâches des laïcs, pour que nous pénétrions sérieusement dans leur vie.

Il va sans dire, bien entendu, que pour le prêtre, ces tâches tirent leur valeur du fait qu'elle lui servent à remplir ses fonctions sacerdotales. Il y a une différence du tout au tout entre le prêtre qui étudie l'économie ou la sociologie pour mieux accomplir son apostolat ouvrier et celui qui l'étudierait par pur dilettantisme et négligerait d'autres occupations nécessaires (catéchisme, formation des enfants de chœur ou autres, selon sa fonction).

III

Vivre dans la foi le mystère du sacerdoce du Christ

L'œuvre que nous accomplissons n'est que la traduction pratique d'une grande intention : le prêtre veut être médiateur entre Dieu et les hommes, et il en prend les moyens. Pour cela, il choisit ses tâches, il élimine toutes celles qui pourraient être parasitaires ; il réduit à l'indispensable celles qui relèvent de la suppléance. Cet effort est nécessaire, pour que sa vie soit une, qu'elle soit centrée sur son activité spécifique. Mais cela ne suffit pas : il faut une certaine manière de regarder Dieu, de regarder le monde, de se regarder soi-même et de regarder son œuvre. Tout doit être vu dans la foi, mais pas une vue de foi abstraite : une vue de foi animée d'un grand désir : le désir de faire avancer le royaume de Dieu, dans le secteur qui nous a été assigné ou qu'il nous a été donné de choisir.

Ainsi, nous sommes amenés à juger à la lumière de la foi tout ce qui se passe dans notre vie ; déjà unifiée par les actes extérieurs, celle-ci va trouver de la sorte son unité la plus profonde.

Bien sûr, nous continuerons à souffrir de nos limites personnelles, des limites qui sont imposées à notre champ d'action par l'autorité, par les circonstances, mais nous comprenons que Dieu a voulu choisir ce qu'il y a de faible dans le monde pour sauver le monde, comme dit saint Paul[13]. Nos accidents de santé, comme nos difficultés d'élocution, notre impuissance intellectuelle, notre hésitation dans les contacts, tout cela nous apparaît comme des éléments du plan providentiel par lequel Dieu sauve le monde.

Nos échecs eux-mêmes — y compris nos échecs apostoliques — doivent être vus dans cette lumière de foi. Certes,

13. *Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force* (1 Cor., 1, 27). *Je me complais dans mes faiblesses,... car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort* (2 Cor., 12, 10). Cf. 2 Cor., 13, 4.

ils sont pour nous des souffrances ; plus, ils doivent être des souffrances. C'est un des aspects du mystère de la Croix qui, par là, pénètre dans nos vies. Humainement, la Croix a été un échec pour le Christ. Visiblement, nous aurons, certainement, des échecs ; toutes nos tentatives apostoliques ne réussiront pas. Nous devons tout faire pour qu'elles aboutissent, mais lorsqu'il y a un échec, nous devons l'éprouver comme la Croix nécessaire[14].

Lorsque nous voyons les autres s'approprier les résultats de ce que nous avons fait, nous pensons à la parole de l'Évangile : *Lorsque vous aurez fait tout ce qui vous aura été ordonné, dites : nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire*[15].

Nos succès, enfin, ne doivent pas nous griser : c'est Dieu qui *opère en nous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins*[16] ; c'est sa puissance qui, *agissant en nous, est capable de faire bien au delà de tout ce que nous pouvons demander ou concevoir*[17]. L'unité de notre vie vient de ce que nous attribuons à Dieu la gloire de tout ce que nous faisons. On raconte que le P. Lacordaire, après ses sermons de Notre-Dame, se faisait donner la discipline. L'apôtre d'aujourd'hui n'a, le plus souvent, qu'à se rappeler ses échecs pour s'humilier devant Dieu. Si l'on compte les succès réels (baptêmes d'adultes, progrès spirituels authentiques d'individus, de foyers, de groupes, etc.), et non les succès apparents (succès oratoires, compliments reçus, etc.), on aura bien des raisons de s'humilier et on sera plus porté à vivre du mystère de la Croix qu'à se complaire dans une vaine satisfaction. Nous avons, au long de nos journées, mille occasions de nous rendre compte de notre propre fragilité et de prendre conscience que *cette*

14. « Faire de l'insuccès et de l'inefficacité vertu, substituer à la modestie rigoureuse des responsabilités je ne sais quelle trouble aspiration au martyre signe plus souvent la dévitalisation que la spiritualité. » E. Mounier, *Le personnalisme*, éd. 1955, p. 109.

15. Lc, 17, 10.

16. Phil., 2, 13. Cf. Act., 17, 28.

17. Eph., 3, 20.

extraordinaire puissance (du ministre de l'Évangile) *appartient à Dieu et ne vient pas de nous*[18].

Finalement, et nous rejoignons ici tout l'enseignement de saint Paul, il semble bien que la vie de l'apôtre doit trouver son unité essentiellement dans la communion au mystère de la croix[19]. C'est le centre de la vie du prêtre, pas seulement dans la demi-heure qu'il passe chaque matin à l'autel, mais tout au long de son ministère.

Loin de nous encourager à la médiocrité, cette vue de foi doit au contraire nous pousser à reculer nos limites. Rappelons-nous le commentaire que le Seigneur lui-même a donné de la parabole de l'ivraie : *Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les fils du règne*[20]. Le champ, c'est le monde : ne le perdons pas de vue ; l'œuvre à accomplir est immense ; nous ne travaillerons jamais trop, ni trop bien, à l'extension du royaume de Dieu. Nous ne pouvons pas nous résigner à nos limites. Nous ne pouvons pas accepter de faire de l'à peu près, car l'œuvre du Seigneur doit être parfaite, et c'est à nous de l'accomplir parfaitement.

Pour faire l'œuvre de Dieu sérieusement, il faut accepter de commencer petitement, de défricher, peut-être un à un, les secteurs déshérités, ce qui n'apporte pas de gloire humaine. Mais il faut tout de suite, si petite que soit la tâche, prendre les moyens de l'accomplir bien. Il faut ensuite, toujours dans cette même vue de foi, perfectionner les moyens dont on dispose. Enfin, il faut savoir accepter des tâches de plus en plus lourdes (ce qui ne veut pas dire plus spectaculaires) en les considérant, non comme une source de gloire, mais comme le fardeau dont le Seigneur nous charge[21].

18. 2 Cor., 4, 7. Cf. Act., 3, 12.

19. *Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi, et de moi un crucifié pour le monde* (Gal., 6, 14).

20. Mt., 13, 37-38.

21. *Chargez-vous de mon joug... Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger* (Mt., 11, 29-30).

Enfin, si nous sommes humbles[22] et magnanimes, nous aurons toujours à souffrir du décalage entre le bien que nous désirons et la manière imparfaite dont nous le réalisons. Plus notre intention se purifie, plus notre désir de faire l'œuvre de Dieu devient ardent, plus notre regard sur les résultats obtenus est lucide et critique. Si, comme nous le disions au début, le prêtre doit viser haut, viser concret, être en état permanent de renoncement, il doit en outre accepter la souffrance qui vient de ses limites humaines, de son propre péché et du péché du monde. C'est à ce prix qu'il peut réussir à unifier sa vie[23].

Fr. Thomas Suavet, O. P.

22. *Et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur* (*ibid.*).

23. Les revues *L'Union* et *La Vie Spirituelle* se sont mis d'accord pour publier cet article simultanément dans leur livraison de juillet 1956.

LE DRAME DE L'APÔTRE*

La foi chrétienne et la conscience apostolique se nouent inextricablement dans la vision aux portes de Damas. Du même mouvement Paul est disciple et apôtre de Jésus-Christ. Il est l'élu de Dieu afin d'apporter l'Évangile aux nations païennes. Sa situation est d'être dans l'Église l'*Apôtre des nations*.

Plutôt que de suivre l'apôtre sur les routes missionnaires ou d'analyser l'ensemble de son œuvre, il vaut mieux faire une coupe dans l'œuvre paulinienne, en étudiant celles de ses lettres où il défend ce qu'il a de plus cher : la mission et la signification de son action publique.

Une première fois, l'apôtre a été obligé de se justifier, devant les Galates. Ceux-ci ont été ébranlés par une campagne, tenace et malveillante, menée sur ses traces apostoliques, afin de lui dénier le nom et la qualité d'apôtre. Ces émissaires qui le harcèlent sont des prédicateurs judaïsants, de l'entourage de Jacques (Gal., 2, 12), qui voudraient soumettre les convertis du paganisme aux préceptes du judaïsme. Pour mieux atteindre leur but, ils attaquent l'autorité de Paul, qui n'a pas vécu dans l'intimité du Seigneur et qui ne craint pas d'édulcorer l'Évangile pour le faire agréer des peuples païens (Gal., 1, 10).

A l'adresse de ces *Galates insensés,* ensorcelés par ces faux apôtres, Paul dicte une lettre brûlante d'émotion et d'affection. Il y revendique l'authenticité de son Évangile :

> Car, je vous le déclare, frères, l'Évangile que je vous ai prêché

* La présente étude sera développée dans l'*Apostolat du chrétien*. Collection *Credo* (sous presse).

n'est pas d'inspiration humaine, et ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris; non, c'est par une révélation de Jésus-Christ (Gal., I, 11-12).

Il rattache sa mission à la vocation qu'il reçut sur le chemin de Damas, par laquelle il a été légitimement envoyé, non par les hommes, mais par Dieu lui-même.

Cette apologie personnelle qui lui est arrachée par l'instabilité des Galates ne respire pas le ressentiment ou la rancune; l'apôtre ne se substitue pas à son œuvre, mais s'efface devant elle. Il révèle, à l'endroit des chrétiens qui le déçoivent, des paroles, des plaintes, des appels d'une tendresse rarement égalée. Il veut vaincre le mal par la bonté.

Plus importantes encore sont les deux lettres que Paul envoie à la turbulente communauté de Corinthe, qu'il a fondée au cours de son second voyage missionnaire, pendant un séjour de plus de dix-huit mois. Malgré la ferveur initiale, des coteries se font rapidement jour, à l'intérieur de cette communauté bariolée. Apollos, jeune converti, fervent et cultivé, charmait l'auditoire corinthien par son langage à la fois soigné et convaincu, qui contrastait avec la parole abrupte et saccadée de Paul. D'autres disciples se réclamaient de l'autorité du prince des apôtres, *ils étaient de Céphas.*

Ces engouements autour des qualités d'une personne, d'un savoir ou d'un langage mettaient en péril l'unité des frères comme l'objet même du message évangélique.

Saint Paul, au courant des dangers courus par ses fidèles volages, vilipende les divisions entre fidèles au sujet des prédicateurs de la communauté. Elles font fi du caractère indivisible du Christ qui, seul, importe. Elles reposent sur une équivoque, concernant le message, ou, selon l'expression de l'apôtre, *la sagesse.*

La sagesse de Dieu et la sagesse du monde s'excluent et s'opposent. Ce qui est sagesse pour les uns est folie pour les autres. La sagesse des hommes reposait sur la dialectique de l'esprit, sur la démonstration de la raison et sur l'agrément du beau langage : la sagesse de Dieu, qui se manifeste sur la croix du Christ, est une *sagesse en mystère* qui ne peut être connue que

si Dieu la révèle à ceux qui l'accueillent avec humilité et gratitude. Et, même révélée, la sagesse divine garde quelque chose d'irréductible à la connaissance humaine, de transcendant à toute philosophie profane.

Une autre source d'égarement des fidèles de Corinthe touchait la personne et le rôle des prédicateurs de l'Évangile. La mise au point de saint Paul permet de cerner la conception qu'il se fait de la mission de l'apôtre (1 Cor., 3, 5-17).

La vérité liminaire qui commande tout le développement de saint Paul, écrivant aux Corinthiens, c'est que l'homme n'est *rien,* Dieu est tout. Cette primauté de Dieu se fait jour tout au long de l'action missionnaire. C'est Dieu qui accorde la foi, la grâce, et en promet le progrès. Il n'est pas extérieur à l'Évangile, il habite le temple bâti par les apôtres, il lui donne vie et croissance. L'imparfait utilisé par l'apôtre exprime cette perdurance de son action, tout au long de l'histoire et de l'évangélisation des hommes. Le nom de Dieu quatre fois rappelé (1 Cor., 3, 6, 7, 9) souligne l'insistance de Paul à sauvegarder dans l'œuvre missionnaire la primauté absolue de Dieu.

L'apôtre, par contre, agit de l'extérieur, il est un serviteur subalterne, un *diaconos* ; il est au service de Dieu et de la communauté, ce qui revient au même. L'évangélisation fait appel à divers services comme à des apôtres nombreux. Leurs efforts ne doivent pas être dispersés, mais coordonnés.

Ce qui donne l'unité à l'effort missionnaire, c'est que tous travaillent à une œuvre unique, qui n'est pas la leur, mais celle de Dieu. Ils ne sont donc pas des chefs d'écoles rivales, qui font jouer des qualités ou une séduction personnelle comme les Corinthiens semblaient l'imaginer, en créant leurs coteries ; ils doivent faire bloc pour instaurer le règne de Dieu. La foi des chrétiens ne dépend pas et ne provient pas de la personnalité de l'apôtre, mais de Dieu seul.

Mais les apôtres coopèrent avec Dieu. *Nous sommes les coopérateurs de Dieu et vous êtes, vous, la culture de Dieu, l'édifice de Dieu.* L'effort des missionnaires prépare la récolte de Dieu qui demeure le propriétaire du champ longuement travaillé. L'apôtre n'a pas le droit de s'approprier le fruit de son travail. Dieu seul jugera et récompensera l'apôtre, non selon le succès ou

l'office, mais d'après sa fidélité et son effort. *Chacun recevra son salaire, à la mesure de sa tâche.*

Si les apôtres sont égaux, les tâches sont différentes. Celle de Paul correspond à sa mission (l'apôtre écrit : grâce) reçue.

> Selon la grâce que Dieu m'a donnée, tel un bon architecte, j'ai posé les fondations. Un autre bâtit dessus. Mais que chacun prenne garde à la manière dont il bâtit. De fondation, nul n'en peut poser d'autres que celles qui déjà s'y trouvent, à savoir Jésus-Christ.

Ouvrier spécialisé dans la fondation de communautés nouvelles, Paul n'a pas lieu de se glorifier de cette mission qui est un don reçu. La valeur provient, non de la spécialité, mais de la qualité du travail dont Dieu seul demeure juge. Dans l'affirmation paulinienne transparaît une tranquille assurance ; il est sûr de la qualité de son ouvrage, parce qu'il a bâti sur Jésus-Christ et Jésus crucifié. Cette pierre de fondation assure la stabilité de son œuvre.

Ceux qui coopèrent ou continuent la tâche peuvent être de qualité différente. Il n'a pas à usurper le rôle de Dieu qui seul les juge, au jour de la Parousie. Dans l'Église, les apôtres, tout comme les fidèles, ont des rôles différents. La multiplicité et la variété des membres se fond dans l'unité du temple de Dieu, habité par l'Esprit.

En coopérant à la grâce de Dieu, l'apôtre conserve l'initiative de son effort et le mérite de sa fidélité. Il est un instrument ; mais il lui appartient de faire de la bonne besogne. Paul sait que son action missionnaire a été efficace, de l'efficacité de la grâce. Il l'affirme à la fin de la même lettre :

> Oui, je suis le moindre des apôtres; je ne mérite pas le nom d'apôtre, puisque j'ai persécuté l'Église de Dieu. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile, loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous : oh ! non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est en moi (1 Cor., 15, 9-11).

Fière et paradoxale affirmation d'une personnalité qui, se mettant avec humilité à la place que la mission toute gratuite de Dieu

lui avait assigné, connaît néanmoins la grandeur et la noblesse que la fidélité procure au loyal missionnaire.

Nulle part la conception et l'expérience de l'apôtre ne sont formulées plus nettement que dans la *deuxième lettre aux Corinthiens*. Celle-ci est une apologie de ce que l'apôtre a de plus cher et de plus intime : sa mission apostolique. Les attaques de ses adversaires l'ont mis en demeure de défendre l'authenticité de son témoignage apostolique. Les critiques l'ont touché au point le plus sensible, son titre d'apôtre.

Les difficultés et les obscurités de cette lettre sont connues. Écrite avec véhémence et passion, elle revient en arrière sur le passé, multiplie les allusions et les sous-entendus, sans qu'il soit possible de discerner un plan bien établi. Nous pouvons y distinguer deux séries de développements concernant la mission apostolique, la première au début de la lettre (1, 12-7, 16), la seconde, après l'exposé consacré à la grande collecte, où Paul répond aux diverses accusations qui ont été formulées contre lui ; du détail des griefs, l'apôtre s'élève à des considérations générales qui éclairent le débat et nous fournissent la doctrine de la vie apostolique.

Une des qualités essentielles de l'apôtre est le désintéressement. Avec fierté (dans ce terme passe la joie et l'action de grâces), Paul peut se rendre le témoignage de la pureté de son intention et de la sainteté de son désintéressement. Il perçoit que toute son activité est soumission, non à une sagesse charnelle, mais à la grâce reçue aux portes de Damas.

De même l'apôtre exclut-il toute légèreté dans la réalisation de ses projets apostoliques (1, 17). Sa vie et son comportement ne sont pas dirigés par une sagesse selon la chair, mais par la grâce, ils sont un perpétuel Amen répondant à celui du Christ, dans la fidélité à réaliser les desseins de Dieu. Sa mission n'est que le prolongement de celle de son Maître. Cette fidélité est le secret de sa grandeur, elle est comme le parfum qui embaume sa tâche de *la bonne odeur du Christ*.

> Nous ne sommes pas, en effet, comme tant d'autres qui trafiquent de la parole de Dieu; c'est en hommes sincères, c'est en

1. Lettre 48, 13.

envoyés de Dieu, à la face de Dieu que nous parlons dans le Christ (2 Cor., 2, 17).

Grâce à cette soumission à la grâce reçue, au delà de toute compromission qui pourrait frelater la parole divine, l'apôtre, le regard fixé sur Dieu, mène travaux et souffrances jusqu'au triomphe (2 Cor., 2, 14-16).

Quels sont les fruits qui naissent dans la conscience de saint Paul de cette fidélité à la mission reçue?

D'abord la compétence de celui qui reçoit son aptitude de Dieu et de la mission reçue. La vocation missionnaire lui donne qualité, dans toute son activité, et plus particulièrement dans sa prédication, à condition de ne pas l'appuyer sur sa propre éloquence, mais sur l'efficacité divine (2 Cor., 3, 5-6) :

> Ce n'est pas de nous-mêmes que nous avons qualité pour revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous; non, c'est Dieu qui nous a donné qualité, qui nous a qualifiés pour être les ministres d'une alliance nouvelle, non celle de la lettre, mais celle de l'esprit.

La compétence apostolique engendre la confiance, la joie, la liberté, l'assurance, la gloire de l'Évangile.

En l'arrachant à la servitude mosaïque pour l'attacher à son service, Dieu a libéré Paul de toute sujétion humaine (1 Cor., 9, 19). Affranchi de toute servitude comme de toute contrainte, Paul n'a plus d'autre maître que le Christ : *Je me suis mis au service de tous, en vue d'en gagner le plus grand nombre*. Paul a été libéré pour le service des frères; la liberté évangélique a rompu les amarres du passé juif et pharisien, avec toutes les étroitesses et son esprit de ghetto, en faisant de lui un homme nouveau qui, désormais, présente au monde, sans barrière, l'Évangile sans alliage.

La liberté apporte à l'apôtre l'*assurance* (*parresia*); nous trouvons ce terme dans le livre des Actes, dans la prière des fidèles après la délivrance des apôtres (Act., 4, 29) :

> Et maintenant, Seigneur, considère leurs menaces, et donne à tes serviteurs d'annoncer ta parole avec une parfaite assurance.

L'assurance (parrésia) dont il est question désigne dans l'Ancien Testament une disposition devant Dieu, faite de tranquillité, de paix et de joie (Job, 27, 9-10). Le mot prend un sens eschatologique dans le livre de la Sagesse : c'est l'assurance du juste au tribunal de Dieu. Dans le Nouveau Testament, la parrésia caractérise le comportement des chrétiens en face du monde hostile, le courage d'affronter le tribunal du monde, grâce à l'assistance du Seigneur. L'assurance accompagne la confession de la foi comme l'annonce missionnaire.

Tous les privilèges énumérés sont couronnés par la gloire qui émane de l'Évangile, infiniment supérieure à celle de l'Ancienne Alliance. La gloire qui transfigurait Moïse était éphémère et comme cachée par le voile qui lui servait d'écran. Celle de l'Évangile, par contre, est celle-là même que Paul a découverte sur le visage du Christ, image de Dieu.

> Car ce n'est pas nous que nous prêchons, c'est le Christ Jésus, le Seigneur; nous ne voulons être, nous, que vos serviteurs pour l'amour de Jésus. En effet, le Dieu qui a dit : *Que du sein des ténèbres brille la lumière,* est aussi celui qui a fait briller sa lumière en nos cœurs pour qu'ils resplendissent et fassent connaître la gloire de Dieu, qui est sur la face de Dieu (2 Cor., 4, 5-6).

Dans ce raccourci d'une épaisseur inouïe, Paul décrit la genèse de la conversion des païens. Dieu qui créa la lumière continue cette genèse en faisant jaillir la lumière dans la conscience humaine. Paul a connu d'expérience la force irrésistible de cette nouvelle création, dans le creuset de Dieu, sur la route de Damas. Illuminés de la clarté divine, les apôtres à leur tour répandent dans le monde la lumière de gloire qui resplendit sur la face du Christ; cette clarté découvre au monde païen la gloire de Dieu, en lui faisant connaître le Christ et son Évangile.

De la crête de cette vague qui l'a porté jusqu'au mystère de Dieu, révélé par le Christ, Paul retombe sur le sable de la dune. Il se retrouve face à lui-même, assujetti aux faiblesses humaines, qui contrastent avec la force de Dieu. *Nous portons ce trésor en des vases d'argile, afin qu'il paraisse que cette extraordinaire puissance est celle de Dieu et non la nôtre* (2 Cor., 4, 7).

L'apôtre va développer, à la manière de la diatribe, le thème de la faiblesse humaine, dans une série d'antithèses qui font mieux saillir la force de Dieu.

> Nous sommes pressés de toutes parts, mais non pas écrasés, ne sachant qu'espérer, mais non pas désespérés; persécutés, mais non pas abandonnés, abattus, mais non anéantis (2 Cor., 4, 8-9).

Les épreuves sont le lot de la condition humaine et de la situation instable de ceux qui pérégrinent vers la maison de Dieu, qui cheminent dans la foi, en exil, loin du Seigneur (2 Cor., 5, 1, 6, 7). Cette antinomie de la vie apostolique n'est qu'une application particulière de celle qui sous-tend toute vie chrétienne. Épreuves et persécutions la font participer à la croix et à la mort du Christ. Sur chacun de ses échecs comme de ses succès, se lève l'aube pascale. C'est le Seigneur en gloire qui fructifie le grain semé dans les larmes. La vie apostolique, comme la vie chrétienne, continue la genèse qui lui a donné naissance : dans la demeure charnelle qui se dépouille, l'homme intérieur prend le visage de son Dieu (2 Cor., 16-5, 10). Loin de contrecarrer son développement spirituel, la vie apostolique est le creuset où Dieu écarte la scorie pour ne retenir que l'or.

Dans la dernière partie de son épître, l'Apôtre est obligé de faire sa propre apologie et de répondre aux griefs qui lui ont été adressés. Il le fait avec une véhémence insolite, souvent indignée, liée à une souplesse dialectique singulière. Saint Jérôme disait entendre « non des paroles mais le tonnerre ».

Paul répond d'abord à l'accusation de poltronnerie et de timidité. Mais la « faiblesse » de sa présence corporelle, comme la timidité de sa parole, permettent de mieux découvrir la force de Dieu dont témoignent toutes les Églises, Corinthe y compris, qu'il a fondées.

On l'accuse d'ambition et de vantardise; avec une cinglante ironie l'Apôtre compare son travail à celui de ses détracteurs.

> Pour nous, nous n'irons pas nous vanter hors de mesure; nous prendrons comme mesure la règle même que Dieu nous a assignée, en nous faisant parvenir jusqu'à vous. Nous sommes bel et bien parvenus jusqu'à vous avec l'Évangile du Christ. Nous ne

nous vantons pas hors de mesure, aux dépens des travaux d'autrui; et nous avons l'espoir, avec les progrès de votre foi, de nous agrandir, dans les limites de notre champ d'action, parmi vous, et même plus loin, et jusqu'à prêcher l'Évangile au delà de chez vous, au lieu d'empiéter sur le domaine d'autrui et de nous vanter de travaux tout faits (2 Cor., 10, 14-16).

L'humilité de Paul ne manque pas de grandeur ni même d'un certain panache. L'efficacité même de sa mission est le sceau de Dieu sur l'œuvre de l'Apôtre, sans qu'il ait besoin, comme les judaïsants, de se parer des mérites d'autrui.

Comme ses détracteurs, Paul possède tous les privilèges de la race juive, mais en plus il peut se glorifier de la supériorité que lui octroie son existence apostolique : travaux, souffrances, périls et voyages, labeurs et fatigues ont été le pain de son existence. Dieu l'a favorisé de visions et de ravissements qui l'ont transporté jusqu'au troisième ciel. Tels furent les privilèges de sa vie apostolique, comme de sa vie chrétienne.

Dans l'intimité de son extase, l'Apôtre a demandé d'être débarrassé de *l'écharde* qui meurtrit sa chair[2], la réponse du Seigneur lui rappelle que l'antinomie est dans l'ordre de sa mission : *Ma grâce te suffit, car ma puissance se déploie dans la faiblesse* (2 Cor., 12, 9). *Quand je suis faible alors je suis fort* (2 Cor., 12, 10).

Telle est donc l'antithèse fondamentale qui caractérise l'Apôtre de l'Évangile : d'un côté, la puissance de Dieu, livrée aux hommes, de l'autre, la faiblesse humaine transformée par la force divine.

2. Sans vouloir reprendre la discussion au sujet de cette « écharde », retenons que l'exégèse actuelle écarte résolument l'explication « sexuelle ». En étudiant le parallélisme de la péricope, Mgr Cerfaux conclut : « L'accord s'est fait peu à peu pour voir dans cet ange de Satan une maladie; il ne serait que de déterminer sa nature. Nous avouons n'être pas pleinement convaincu. Satan est l'ennemi-né du royaume, son activité contrarie les projets de saint Paul. » L'éminent exégète conclut donc que l'écharde signifie l'action satanique qui contrecarre les projets apostoliques de l'Apôtre. Dans *Recueil Cerfaux*, II, p. 463.

L'homme de Dieu et l'apôtre des hommes.

Saint Paul n'a rien d'un théoricien. Chez lui, action et contemplation se confondent. Nulle part nous ne trouvons trace d'un déchirement, d'un écartèlement comme celui que connaîtra saint François, entre Dieu et l'homme, entre mystique et apostolat. La prière de Paul « orchestre sa vie apostolique, dit Cerfaux, et toute sa vie apostolique se passe en présence de Dieu ». Au cours de toutes ses lettres, les thèmes de l'apostolat et de la vie chrétienne se correspondent. Les privilèges de sa vie intérieure sont ceux de son apostolat (2 Cor., 12, 3). Pour cette raison, la lettre la plus fougueuse, la plus amère, qui défend sa vocation apostolique, nous dévoile en même temps les confidences les plus secrètes sur sa vie intérieure et sur ses extases mystiques. Exacerbé par les accusations, il lui a fallu faire ces révélations pour se justifier. Ces privilèges sont le sceau de Dieu sur son apostolat comme sur sa prière.

Cette correspondance entre prière et apostolat peut être poursuivie jusque dans les expressions qui sont les mêmes de part et d'autre *en face de, devant*[3], dont la signification ambivalente de *rendre hommage* et *être au service de* prouvent que la prière et l'évangélisation ne sont que les composantes d'un même mystère, pour la proclamation duquel Dieu l'a choisi.

La raison en est que la mission reçue aux portes de Damas a fait de Paul, par un même mouvement et par une même grâce, un chrétien et un apôtre. Sa vocation noue un commerce intime avec Dieu et commande désormais sa vie apostolique comme sa vie spirituelle. Pour cette raison, l'Apôtre peut employer, comme les prophètes, les mêmes expressions pour signifier son expérience spirituelle et sa mission prophétique.

Aussi, la prière comme l'action de saint Paul se situent au cœur de *l'œuvre du Père*, reçue du Christ, qui unifie toutes ses activités comme elle résout toutes les dissonances dans un merveilleux accord. Action et prière, service de Dieu et service des

3. Voir L. Cerfaux, *L'Apôtre en présence de Dieu*, dans *Recueil Cerfaux*, II, pp. 479-480.

hommes sont des manifestations diverses de l'unique Agapè de Dieu qui brûle son cœur.

Servir.

Nous trouvons la même correspondance et le même synchronisme entre le culte chrétien et le service des frères. L'Apôtre ne les sépare jamais ; il infléchit au contraire, comme nous allons le voir, les termes cultuels pour exprimer le service des autres et, plus particulièrement, le plus noble des services, celui de l'évangélisation.

Pour nous en convaincre, il suffit d'étudier la signification de certains termes cultuels [4].

Le verbe *servir* (*latreuein*) est intimement lié à l'action missionnaire. Paul écrit aux Romains (1, 9-10) :

> Dieu, que je sers de toute mon âme, en annonçant l'Évangile de son Fils, m'est témoin que je pense sans cesse à vous et que je lui demande continuellement dans mes prières de m'accorder, si telle est sa volonté, une occasion favorable de me rendre chez vous.

Cette phrase lourde et syncopée semble affirmer que le service de Dieu s'exerce sur deux fronts : dans sa vie de prière, en présence de Dieu, dont Dieu seul est témoin, et dans son activité missionnaire, en annonçant l'Évangile de Jésus.

La notion de service semble donc évoluer, comme dans la littérature prophétique, du culte de Dieu vers l'apostolat, ou plus justement tendre à signifier l'un et l'autre, par l'ambivalence de l'expression.

Il en est de même des expressions voisines de *liturgie*, de *liturge* (*leitourgia, leitourgos*). Du terme profane de services rendus à la cité, le terme, chez les Septante, exprime le service du culte, au Temple. Saint Paul l'emploie pour sa tâche missionnaire, lorsque, dans l'épître aux Romains, il montre que le culte des chré-

4. Nous donnons ici les conclusions de notre étude en préparation, *La prière des origines chrétiennes au concile de Nicée.*

tiens a définitivement remplacé celui de l'Ancienne Loi (Rom., 15, 16) :

> Dieu m'a fait la grâce d'être auprès des païens le ministre (*leitourgos*) du Christ Jésus, et de remplir la fonction sacrée d'annoncer l'Évangile de Dieu, auprès des païens, afin que lui soit agréable l'offrande des païens, sanctifiés par l'Esprit-Saint. Je puis donc me glorifier dans le Christ Jésus de l'œuvre de Dieu.

Nous retrouvons le terme *me glorifier* déjà rencontré dans un contexte d'apostolat, dans la deuxième lettre aux Corinthiens. Il s'agit de la louange, de l'action de grâce, inspirées par l'efficacité de la parole de Dieu. L'apostolat apparaît ici comme un service religieux. Les deux textes cités de l'épître aux Romains (1, 9 et 15, 16) se rejoignent et permettent de suivre un même glissement du service de Dieu vers le service de l'évangélisation. La communauté chrétienne, qui naît de la prédication évangélique, devient à son tour une offrande. Venue de Dieu, la mission évangélique ramène à lui.

Non moins significatif est les choix des mots *diakonein, diakonos, diakonia*, qui expriment, eux aussi, *le service*. Le sens originel se rapproche de la signification profane de *leitourgein*. Il exprime le service des tables et, plus spécialement, la préparation d'un repas de noces. Ensuite, le fait de prendre soin de ce qui est nécessaire à la vie, et, de façon plus générale, tout ce qui est service des autres.

Dans le Nouveau Testament, le mot, ignoré totalement des Septante, prend une acception religieuse pour signifier la démarche de Jésus au service des hommes (Lc, 22, 27). Nous retrouvons le cheminement de cette sacralisation progressive chez saint Paul.

Il l'emploie d'abord à propos de la grande collecte, qui avait un caractère sacré par la foi et la charité qui l'inspiraient. Le terme peut désigner toute forme de service (1 Cor., 16, 15) ou une fonction précise à l'intérieur de la communauté (Rom., 12, 7 ; 1 Cor., 12, 4-5). Toutes les formes de service atteignent, à travers les fidèles, le Christ lui-même.

Le service le plus noble, le plus important et le plus sacré, qui s'insère dans le culte chrétien, est l'apostolat et l'évangéli-

sation. Ils sont *la diaconie* par excellence et font de l'apôtre le ministre (diacre) du Christ, celui qui est au service des autres. Toute collaboration apportée à l'action missionnaire devient de ce fait service à son tour.

Paul s'appelle tour à tour *ministre de l'Évangile, ministre du Christ, ministre de Dieu*, pour affirmer la mission reçue et pour exprimer l'aliénation de l'Apôtre en faveur de Dieu ou du Christ. Le mot soupèse non la dignité mais le poids de la mission reçue.

Derrière le choix si caractéristique des termes employés se découvre l'enseignement de l'Apôtre. Par son activité, l'Apôtre prolonge la mission, ritualisée dans la Cène eucharistique de celui qui a dit : *Je suis au milieu de vous comme celui qui sert.*

Le travail apostolique tend à introduire les communautés évangélisées dans le mystère du Christ, à constituer le corps du Seigneur. Sur la pierre de fondation, qui est le Christ, l'Apôtre bâtit le nouveau Temple, la communauté messianique, où désormais les Gentils sont admis.

> En lui (le Christ) toute construction s'ajoute et monte pour former un temple saint dans le Seigneur.
> En lui vous êtes, vous aussi, intégrés à la construction pour devenir la demeure de Dieu dans l'Esprit (Eph., 2, 21-22).

Service de Dieu et service des hommes se rejoignent parce que l'un et l'autre prolongent la mission de Jésus, envoyé par le Père, invisiblement présent dans l'Église, dans le culte chrétien, point de départ et point d'arrivée de toute œuvre missionnaire. Il n'y a pas de solution de continuité, entre le pain de la Cène et le pain de la Parole, entre la *Table du Seigneur* et *l'Évangile de Jésus-Christ* : l'un et l'autre dévoilent le même mystère de la charité de Dieu.

fr. Adalbert Hamman, O. F. M.

SAINT IGNACE MAITRE DES IMAGES

Grièvement blessé au siège de Pampelune, cloué au lit pendant des mois, Ignace veut se distraire et, faute de mieux, il lit la vie des saints.

En quelques mois, il se convertit radicalement. Avant, il n'avait jamais perdu la foi, mais il menait cette vie double que nous connaissons tous très bien. D'une part, enfant de Dieu, de l'autre, enfant du siècle, il semblait aisément s'accommoder de cette double qualité. Il cantonnait la dévotion dans quelques grands moments voulus par la tradition ou par l'imminence de la mort, et donnait la plus grande part de son temps aux aventures de la gloire et de l'amour.

Soudain, tout change, il ne supporte plus cette dualité, il ne veut plus vivre que pour Dieu seul. Il sera, dès lors, le mystique de Manrèse, le pèlerin de Jérusalem, le maître des *Exercices spirituels,* le fondateur de la Compagnie de Jésus.

Au moment crucial, dans son chemin de Damas, entre la blessure qui l'immobilise et la vision mariale qui le délivre des tentations de la chair, la lecture de la vie des saints a joué un rôle immense et décisif.

C'est Ignace lui-même qui en atteste dans les souvenirs malheureusement trop courts qu'il dicta plus tard et qu'on appelle *Le récit du Pèlerin.*

Le rôle capital de cette lecture est un des traits les plus pitto-

resques de cette vie qui, pourtant, en abonde, aussi bien est-ce celui qu'on retient le plus facilement.

Est-ce seulement une anecdote pittoresque? Ce serait une courte vue que de s'en tenir à pareil jugement, car elle joue un rôle déterminant, à la fois évident et profond. Est-ce par hasard? Il est vrai qu'Ignace n'avait pas réclamé ces vies de saints. Il ne rêvait que de romans (de chevalerie); on ne les trouva pas. on dénicha, par contre, des vies de saints, et ce fut elles qu'il lut, bon gré, mal gré, pour tuer le temps. Hasard? Mais hasard providentiel.

On pourrait sèchement tout résumer de cette phase de sa vie en disant : il lut, il réfléchit et il décida.

Il lut, et les exemples des saints lui ouvrirent des horizons de vie qu'il ne soupçonnait pas. Il réfléchit, c'est-à-dire qu'il compara en lui-même la vie des saints avec celle des mondains. Alors du même coup, il décida que seule la vie des saints valait d'être vécue et qu'il renoncerait à tout pour la vivre lui-même, à l'exemple de saint François et de saint Dominique.

Mais ce sec résumé laisse échapper la vie.

L'expérience fondamentale.

Ignace a été blessé en juin 1521 et ramené à Loyola presque aussitôt. Il n'en repart (pour Manrèse) qu'en février 1522. Après une tumultueuse vie de grand air, d'aventures, et l'héroïque fait d'armes au siège de Pampelune, il est arrêté net. Le choc physique est terrible et Ignace donne maints détails sur son odyssée chirurgicale. Mais le choc psychologique n'est pas moindre. Après des années de libre et glorieuse agitation, cet homme qui est aux environs de trente ans, demeure immobile dans une chambre, inerte dans son lit, captif du silence, de la souffrance et de l'inaction. Il est prêt à tout endurer pour reprendre sa vie d'avant la blessure et il le prouve en se faisant deux fois recasser la jambe, deux fois supplicier pour redevenir élégant et alerte.

Même si l'on n'est en aucune façon un « rêveur », il suffit d'avoir été, une fois ou l'autre, blessé ou malade, pour savoir combien change la pensée humaine affectée par la position ho-

rizontale permanente jour et nuit, la souffrance et l'inaction. Cette expérience, Ignace la fait jusqu'au tréfonds. La souffrance est atroce et dure des mois qui semblent interminables.

Sauf les moments de soins et les visites, il est plongé, comme tous ses pareils alités de jour et de nuit, dans le chaos d'un état insolite fait de sommeils diurnes entrecoupés de longues heures d'insomnie nocturne. Les domaines de la veille et du sommeil ont perdu leurs frontières tranchées du matin et du soir, ainsi que, du même coup, leur rassurante alternance rythmique du jour au lendemain. Refoulée du dehors, la vie rejaillit de plus belle au dedans. Plus les jambes d'Ignace sont inertes, plus son esprit vagabonde. Plus la chambre paraît une étroite prison, plus les songes bondissent au loin. Nuit et jour, entre les moments de pleine veille ou de plein sommeil, déferle le rêve éveillé, un troublant océan d'images mentales déchaînées.

Dès qu'Ignace va un peu mieux, il demande à lire, et c'est le moment où l'on dépose sur son lit les vies de saints.

Est-ce à dire qu'il sort de la phase du rêve éveillé pour se jeter dans celle de la lecture? Il est vrai qu'il y a quelque chose de changé; le support de la lecture intervient dans ses pensées et, par la vie des saints, l'oriente vers un horizon nouveau, naguère insoupçonné, mais loin de reculer; sur le tremplin de la lecture, le rêve éveillé ne fait que rebondir de plus belle.

Rien n'est plus arbitraire que la conception courante, purement intellectuelle, de la lecture. On croit volontiers que seule la lecture des fables ou des romans excite l'imagination. Mais ce prétendu cas particulier n'est que l'application d'une loi générale. Historique ou romancière, pieuse ou impie, la littérature s'accompagne toujours d'un déploiement de l'imagination. Nous lisons avec l'imagination en même temps qu'avec les yeux. Impossible de faire autrement. Ces deux opérations jumelées sont indissociables. Nous ne comprenons que ce que nous sommes capables de visualiser intérieurement. La littérature écrite n'est pas un art moins plastique que les autres. La seule différence, essentielle d'ailleurs, est qu'elle dispose d'images mentales au lieu d'images physiques. La puissance évocatoire des mots est orchestrée par eux, mais non pas enfermée en eux, elle ne déprend pas seulement de l'art de l'auteur, mais aussi de l' « art

du lecteur », c'est-à-dire de la façon dont il y répond, spontanément, sans y prendre garde, dans la chambre noire de son imagination, dont il puise dans sa mémoire des images librement repétries et retransformées correspondant aux évocations de l'auteur. De là tant de jugements contradictoires sur un même livre. Ce n'est pas seulement une question de goûts et couleurs, comme on dit; cela va beaucoup plus loin : à travers la mise en cause du livre et de l'auteur, le lecteur se met lui-même en cause, sans y prendre garde. Quand nous disons que nous comprenons ou non, que nous aimons ou détestons un livre, nous nous jugeons nous-mêmes, simultanément.

Pour beaucoup, ces images du rêve éveillé et dirigé qu'est la lecture ne sont qu'une distraction encore plus insignifiante et inconsciente (relativement) que celle de la lecture. Après cette lecture, on retourne à ses occupations routinières, en attendant de reprendre un autre livre et de s'y complaire de façon aussi distrayante et vague. Il en va tout autrement quand, à quinze ou vingt ans, on lit pour la première fois des romans d'amour, ou des œuvres qui évoquent les grands problèmes vitaux de l'existence collective. Il en va de même pour Ignace, aux approches de la trentaine, quand il découvre les vies de saints. Passionné de nature, il se passionne pour les brûlantes images de leurs vies. Elles le bouleversent dans la mesure même où il devine en elles un pouvoir de bouleversement sur sa propre vie. La chance veut qu'il reste très longtemps captif de son lit et qu'il n'y ait pour ainsi dire pas d'autres livres dans le manoir ancestral. Il les lit et relit, avidement. Dès qu'il pose le livre, il en rêve indéfiniment, passionnément. Il s'en abreuve à longs traits, comme d'un vin jamais bu qui l'enivre.

Il est encore loin d'être vraiment converti et il lui arrive aussi de penser cent fois par jour à la vie de gentilhomme qu'il espère reprendre au plus vite ainsi qu'aux romans de chevalerie dont il est privé, mais qui lui présentaient comme dans un miroir enchanté les merveilles d'un avenir de gloire et d'amour.

Ainsi, pendant des mois, tantôt de jour, tantôt de nuit, à travers les moments de veille et de rêve, Ignace se donne à lui-même d'immenses séances de cinéma intérieur. Inlassablement il reprend en lui-même les images concurrentes que soulèvent en

lui les romans de chevalerie et les vies de saints. Pendant ses interminables loisirs, dans la chambre haute du manoir de Loyola, il se projette, en spectacle permanent, ces deux films opposés de son propre avenir.

Il ne fait pas que rêver. Il observe, goûte et compare. Il constate que les deux genres de film l'enthousiasment aussi bien l'un que l'autre, pendant qu'il les contemple. Mais, ensuite, le film de gloire et d'amour lui laisse le cœur sec et mécontent, au lieu que le film de la pauvreté sur les traces de saint François et de saint Dominique le laisse baigné de joie.

Alors il juge. L'un lui vient donc du diable, et l'autre, de Dieu. Il ne s'agit pas là de jugements généraux sur la littérature et l'amour, mais, ce qui l'engage beaucoup plus, d'un jugement personnel sur son propre destin. Désormais Ignace n'accepte plus de faire deux parts dans sa vie. Il la donne tout entière au Seigneur. Son jugement de discernement des esprits et sa décision de vie religieuse (dont il ne connaît pas encore la forme) ne font qu'un. C'est alors qu'il décide de tout quitter et de partir, en mendiant, pour la Terre Sainte.

Sans ce jugement et cette décision, ses longs mois de rêverie comparée sur l'idéal des chevaliers et sur celui des saints ne seraient demeurés qu'un temps de songes stériles.

Mais sans ces mois d'immobile rêverie, serait-il parvenu à ce jugement et à cette décision ?

On l'admet volontiers, si l'on se fie au dénigrement systématique de l'imagination qu'on nous enseigne dans les écoles depuis le XVII[e] siècle. La célèbre invective de Pascal contre l'imagination « maîtresse d'erreur et de fausseté » n'a pas cessé de nous influencer. C'était une invective janséniste et rationaliste. Elle est, d'ailleurs, trompeuse, dans son énoncé lui-même, car les images mentales n'ont en elles-mêmes rien de plus trompeur que les images physiques. C'est toujours le jugement qui se trompe et non l'image. L'imagination est, au surplus, une des plus grandes puissances de notre nature humaine et rien ne la déracinera. Elle a son rôle vital et il ne vaut pas mieux de la nier que de l'hypertrophier. Chaque outrance en un sens provoque ensuite des outrances dans l'autre. Mais c'est tout le drame de la littérature et de l'art, dans leurs rapports avec la

religion, la morale et la raison depuis le XVII[e] siècle qu'il faudrait évoquer ici.

Restons-en à saint Ignace. Mais même à son sujet, le mot de rêverie est pris en si mauvaise part, habituellement, qu'on voudrait le réserver pour qualifier ses songeries à propos de l'idéal du chevalier de roman, quitte à parler, au contraire, de réflexion ou de méditation, quand il se représente, des heures durant, son avenir sur la trace des vies de saints.

Dans les deux cas pourtant, il s'agit bien également de rêve éveillé. Rien dans son *Récit du Pèlerin* ne permet de les différencier à cet égard et l'on ne voit même pas comment il en aurait pu être autrement, étant donné le mode de développement psychologique de son expérience qui compare deux rêveries de même nature, quoique de contenu antagoniste.

La notion de rêve éveillé est, au surplus, très ambiguë. Si on la prend en mauvaise part, c'est qu'on met l'accent sur le substantif « rêve » et qu'on y voit par conséquent une activité illusoire de l'esprit qui tend à se plonger en plein jour dans les plus vaines divagations du sommeil. Dans un certain nombre de cas, cette interprétation peut sembler valable, il s'agit alors de fuite devant la « réalité ». Mais on ne devrait pas oublier, par contre, tous les rêves éveillés dans lesquels l'accent devrait être mis sur l'adjectif « éveillé »; dans ce cas (et c'est celui de tous les grands créateurs en matière d'art ou de science), le déchaînement des images mentales est tout entier tendu vers un effort de prise de conscience, de découverte et de réalisation.

Sans aller jusqu'à la folie, d'un côté, ou au génie, de l'autre, il en va de même pour nous tous dans la vie courante. L'habitude est une seconde nature, dit-on; elle est aussi une sorte de rêve éveillé; ainsi l'homme qui se croit le plus positif et le plus raisonnable des hommes est captif d'attitudes mentales figées, de comportements aussi mécaniques que la marche d'un somnambule et il n'en prend pas davantage conscience, à moins que soudain quelque choc ne l'y oblige brutalement. Alors il se réveille, comme d'un songe. Mais du même coup il se met à imaginer tout ce que sa vie peut devenir d'imprévu, de naguère inimaginable, il entre dans un rêve éveillé de sens exactement contraire; ce n'est plus un rêve du soir qui précède le sommeil

et tend à le provoquer, c'est un rêve d'aurore qui tend vers le réveil.

C'est bien le cas d'Ignace dans la chambre haute de Loyola. Il rêve éveillé sur les vies de saints qu'il vient de découvrir et cette rêverie creuse en son esprit une immense chambre de réflexion. Que fait-il? Il soupèse sa vie. Naguère il vivait enfermé dans le cycle de sa vie mondaine, enfermé toujours dans les images des rêves de gloire et d'amour. Il ne pensait même pas qu'il lui fût possible d'imaginer pour lui-même une autre vie que celle qu'il menait. Il était libre de ses jambes, mais son esprit était captif de la manière invétérée dont il se représentait sa propre vie. Aujourd'hui, ses jambes sont captives, mais son esprit devient libre. Il s'invente de nouveaux rêves d'avenir. Il devient capable alors de faire un retour sur soi comme il n'en avait jamais fait.

Dans sa chambre de blessé, son pouvoir de rêve éveillé devient une plaque tournante mentale, un carrefour d'où il découvre enfin sur la route de son destin une bifurcation qu'il ne soupçonnait pas (théoriquement, oui; pratiquement, non) entre la vie mondaine et la vie donnée à Dieu.

Il lui faudra encore la lucidité de l'intelligence et l'énergie de la volonté (et, bien sûr, le secours de la grâce), pour résoudre ce drame décisif de sa vie.

Mais il a commencé par imaginer qu'il pouvait devenir autre qu'il n'était jusque-là.

Parce qu'un jour, les images de la vie de saint François et de saint Dominique sont venues l'envahir jusqu'au fond du cœur.

La méthode.

Cette aventure de saint Ignace nous fait saisir deux choses : l'immense importance des images de la vie des saints dans la vie spirituelle et, corollairement, l'importance de l'imagination dans cette même vie, non en tant que vagabondage vain et stérile, mais en tant que pouvoir de libération.

Le premier point mériterait d'être longuement commenté. A notre époque où un grand nombre de chrétiens sont travaillés par le renouveau du sens ecclésial, liturgique, biblique, mission-

naire, il est trop clair que le sens de la vie des saints est en retard par rapport au reste du mouvement. Nous ne pouvons développer la question ici, mais nous comptons y revenir très prochainement.

C'est sur le second point que nous voudrions insister pour finir. La victoire d'Ignace à Loyola n'est pas celle d'un pur intellectuel iconoclaste qui étouffe l'imagination en lui. Ce qu'il dresse contre la part de son imagination enfiévrée par les romans de ce monde, c'est la nouvelle part de son imagination vivifiée et sanctifiée par les images de la vie des saints. Attitude positive, vivante, qui contraste de façon saisissante avec l'attitude négative, étouffante, de mépris pour les images. Il y a un iconoclasme mental qui n'est pas moins desséchant que l'iconoclasme physique. L'imagination est une puissance de notre nature créée par le Seigneur; il ne nous l'a pas donnée pour que nous l'abandonnions à Satan (ou plus modestement à l'amusement ou à l'hallucination). Il n'en résulte évidemment pas qu'on doive faire de la foi une vie imaginaire, mais à l'inverse que l'irrésistible part de l'imagination dans notre vie humaine ne doit pas demeurer à l'écart, le champ non évangélisé de notre vie. L'exemple de saint Ignace nous montre admirablement comment et pourquoi notre imagination elle-même doit être sanctifiée.

Quand il part pour Manrèse, il découvre un tout autre domaine qu'il avait aperçu une fois à Loyola (la nuit de l'«apparition » de la Vierge), c'est le domaine des images mystiques, domaine des visions et des extases. C'est à Manrèse aussi qu'il commence, dit-on, à rédiger ses fameux *Exercices spirituels* et ce sont eux qui nous proposent presque chaque soir de la grande retraite d'un mois l'exercice de « l'application des sens ».

Nous n'entrerons pas dans la question des « sources » historiques de ces *Exercices,* car la première source d'un livre, surtout quand il est d'un maître, ce ne sont pas ses préfigurations proches ou lointaines, vagues ou précises, mais l'auteur lui-même, et plus précisément, la vie de cet auteur.

Nous n'entrerons pas non plus dans les débats sur la signification et la valeur de cet exercice qui soulèvent toutes sortes de problèmes d'autant plus difficiles à éclaircir que saint Ignace est resté chiche de commentaires écrits à ce sujet.

Ce qui nous frappe ce sont seulement quelques faits très simples : cet exercice de l' « application des sens » ne se place pas du tout sur le plan des extases et visions, mais sur le plan normal de l'imagination ; il est donc le prolongement direct, quoique retravaillé et retransformé, de l'expérience d'Ignace à Loyola. Il est vrai qu'il ne s'agit plus de la vie des saints, mais du Christ lui-même ; il ne s'agit plus de mettre en balance une imagination mondaine et une imagination sanctifiée, mais de mettre tout entières les forces de l'imagination, avec toutes les autres, au service de la vie spirituelle. L'exercice de l'imagination sanctifiée n'est plus livré alors aux bonnes inspirations d'un convalescent (physiquement et spirituellement), elle est enserrée entre la méditation du dogme, la réalité historique de l'Évangile, l'obéissance au directeur, et la volonté de « faire élection » selon la volonté du Seigneur, et le recours ordonné à la prière. Mais ce qui subsiste au cœur de cette forteresse spirituelle, c'est l'appel à l'imagination. Non pour l'appeler à déborder capricieusement, mais, il faut y insister, pour l'évangéliser. Car le spectacle qu'Ignace lui propose n'est autre que la vie tout entière du Christ, depuis le temps de l'Incarnation jusqu'à celui de la Résurrection. Pèlerin physique de la Terre Sainte, Ignace en est aussi le pèlerin mental. Que veut-il donc, sinon pour contrebalancer victorieusement le poids des images de Babylone qui ne cessent de nous investir et même de nous envahir, édifier en nous les images de la Terre Sainte et de la présence de Jésus au milieu des siens ?

L'imagination n'est pas un *deus ex machina* qui dispense du reste, cela va de soi, mais elle ne peut non plus être absente du combat spirituel.

De quelle façon, dans sa longue vie après sa conversion, après ses années d'études et d'expérience religieuse, saint Ignace a-t-il repensé l'expérience fondamentale qu'il avait faite à Loyola ? Il serait difficile de le définir ; toujours est-il que le souvenir en était resté vivace en lui lorsque, dans les dernières années de sa vie, il dicte les pages du *Récit du Pèlerin*. Comment n'y eût-il pas songé maintes fois, chaque fois qu'il reprenait et élaborait la conception des *Exercices ?* Lui qui ne désirait rien tant qu' « aider les âmes », comment n'aurait-il pas voulu les faire bénéficier

le plus qu'il pouvait des conclusions d'une expérience qui l'avait tant aidé, pendant ces mois décisifs qui transformèrent un hidalgo en ascète? Et c'est un fait qu'en répandant ces *Exercices* le plus qu'il pouvait autour de lui, il rendit extraordinairement contagieuse sa propre conversion. Cette méthode possédait un pouvoir de libération qu'aucune autre à son époque ne possédait. C'est qu'Ignace s'y était mis tout entier lui-même.

Tout le monde connaît l'importance de la nuit de Descartes, le 16 novembre 1619, dans son « poêle », près d'Ulm, et de la nuit de Pascal, le 23 novembre 1654, faubourg Saint-Michel, à Paris. Les nuits et les journées immobiles de saint Ignace à Loyola, en 1521, ne sont pas moins significatives d'une vie. Elles aussi, elles ont engendré une méthode et une destinée; non sur le plan de la science et de la philosophie, mais sur celui d'un immense élan religieux et missionnaire.

MICHEL CARROUGES.

TÉMOINS

L'Action catholique, car c'est bien elle et il faut s'en réjouir, a réhabilité parmi les chrétiens le beau mot de témoins *et celui de* témoignage. *Les « témoins du Christ dans la classe ouvrière », telle était la vocation que dès les origines on donnait à la J.O.C.*

Mais les mots sont comme les choses : ils s'abîment à l'usage; ou comme les fleurs : avec le temps, ils se fanent. Le mot de témoignage, qui avait connu le même genre de destin dans le protestantisme, risque de le retrouver parmi nous. Celui-ci, ou celle-là, qu'en telle ou telle réunion l'on convie sur l'estrade pour qu'il apporte « son témoignage », qu'apporte-t-il au juste? Il se présente simplement comme le témoin de tel milieu social, ou de telle entreprise, ou de son propre foyer dans une réunion de foyers, ou de lui-même tout simplement, de ses réactions intimes et de sa propre psychologie. Quelles que soient les causes de cette évolution, fort compréhensibles d'ailleurs dans une action où il s'agissait de se faire « tout à tous », à l'exemple de saint Paul, il faut reconnaître que la signification de notre mot de témoignage *s'est retournée et que nous l'utilisons pour dire tout autre chose que ce qu'il était appelé à signifier parmi les chrétiens.*

Les témoins, *dans les Évangiles et les actes des apôtres, le sont de Jésus-Christ. Les témoins, ce sont donc en premier lieu les apôtres, ceux qui l'ont connu, et vu, qui l'ont suivi pendant sa vie publique, peuvent porter témoignage de sa Passion et de sa Résurrection, et le confessent comme le Seigneur et le Sauveur. Plus tard, le mot est donné à saint Paul lui-même par le*

Christ (Actes, 22, 15; 26, 16), puis enfin à tous ceux qui confessent leur foi et lui portent témoignage par le sang (Cf. Apoc., 6, 9; 17, 6). Le mot grec qui signifie témoin est passé en latin comme en français sous la forme, et dans le sens actuel, de « martyr ».

Le témoin chrétien est donc d'abord celui qui croit et qui ne le cache pas. Qu'en tel Congrès l'on puisse se présenter comme le « témoin » de ce milieu-ci ou de ce milieu-là n'intéresse pas le chrétien comme tel. Mais inversement, il ne suffit pas d'être chrétien et de se présenter à tel milieu pour être « témoin » chrétien en ce milieu. Étrange conception du témoignage, celle qui fait penser à certains aujourd'hui qu'ils sont « témoins » sans rien faire, sans rien dire, et même sans dire qu'ils sont chrétiens, du moment, pensent-ils, qu'ils sont là. Certains membres d'instituts séculiers qui se veulent pourtant « apôtres » semblent parfois mettre un point d'honneur, non seulement à cacher qu'ils sont de cet institut, mais même à cacher qu'ils sont chrétiens. Mais de qui et pour qui témoignent-ils? De qui et pour quoi sont-ils apôtres? Le chrétien n'a pas à apporter le témoignage de lui-même, ou de sa propre vie, pas même de sa « parfaite » moralité, ni non plus de son milieu, ou de son pays occidental, mais du Christ. Il peut témoigner de sa propre vie, mais à condition seulement que sa vie de foi soit en elle-même un signe de Celui en qui il croit et par qui il est envoyé comme témoin.

La première vertu du témoin consiste donc à oser parler, à oser dire qui il est, à qui il croit. Le Christ ne lui demande pas d'être immédiatement parfait, mais d'abord d'avoir la foi et de la proclamer, non pas certes intempestivement, mais sans en rougir, nettement. Le témoignage qu'il vient apporter n'est pas celui de ses vertus et de sa « perfection », mais celui du Christ, perceptible en sa foi. Sans doute la foi l'améliorera peu à peu par la grâce du Christ toujours en œuvre au dedans de celui qui croit. Mais ce travail de la grâce est divers selon les uns et les autres, soit que les tentations soient plus vigoureuses ici que là, soit que les tendances contraires de l'âme soient plus difficilement maîtrisables, soit que la vertu ait une autre apparence sans avoir moins de réalité. Dieu est juge. Le témoin du Christ devrait l'être toujours de telle façon que l'incroyant ne soit pas tenté

de lui reprocher tel ou tel défaut, mais qu'il se dise secrètement : puisque chrétien il est encore si faible, que serait-il donc s'il n'avait pas la foi? Car le témoignage doit attirer l'attention de l'esprit vers Jésus, à qui l'on croit et dont on veut témoigner, et non vers telle « perfection » de vie, toujours en fait plus ou moins médiocre.

Le témoin n'est pas requis d'aller parler explicitement, à chacun, du Christ, ou, encore moins, d'aller faire le porte à porte une Bible à la main. Ce geste ne signifierait rien s'il n'était, comme tous les autres, l'expression d'une foi perceptible aux âmes claires. L'essentiel est que, lorsque l'occasion l'exige — par exemple lorsqu'on lui demande quelque chose de contraire à sa foi — ou lorsque l'Esprit de Dieu le lui suggère intérieurement pour le bien du prochain, en toute discrétion et prudence, il n'hésite pas devant un témoignage plus explicite de sa foi.

Mais le témoignage plus explicite qui lui est demandé par l'Esprit n'est pas non plus nécessairement, du moins immédiatement, celui de la parole. Il peut être tel geste, tel acte, telle attitude, en telle circonstance. Par exemple, un geste de douceur et d'humilité; ces deux vertus sont si peu coutumières parmi les humains qu'elles peuvent faire un choc salutaire. Jésus nous a laissé de lui-même cette leçon : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. » Une autre fois, ce sera une initiative de charité, ou un geste de compréhension. Les gestes sont des « signes » et des « témoignages », lorsqu'à travers eux les âmes claires sont capables de percevoir Celui qui les inspire. Certes il peut y avoir aussi une hypocrisie des gestes. Toute grande chose comporte un risque. Mais l'hypocrisie aussi est perceptible, et, si c'est bien l'Esprit du Christ que veut suivre le chrétien, ce n'est jamais lui qui souffle un motif si mesquin.

Ceci dit, il n'est pas défendu aux chrétiens de « faire choc » par leur témoignage comme ont fait choc les apôtres et les premiers chrétiens. Peut-être n'y a-t-il si peu de conversions autour des chrétiens d'aujourd'hui que précisément parce qu'ils ne font plus choc. Ils doivent cependant, cela va sans dire, se souvenir que ce qui fait choc, dans l'Esprit de Dieu, ce n'est pas la force brutale, ni l'éloquence, ni la sagesse des grands de ce monde, mais la patience et la douceur et l'humilité de la Croix du Christ.

Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que la force des hommes.

Peut-être serait-il opportun que les chrétiens se préoccupassent moins d'être témoins de leur milieu, ou d'eux-mêmes, vis-à-vis d'autres milieux, et davantage témoins du Christ. Leur nom de chrétiens ne signifie pas autre chose.

APOSTOLUS.

Homélies et Catéchèses

Une théologie du cœur

« Il y en a qui parlent bien et qui n'écrivent pas bien. C'est que le lieu, l'assistance les échauffe, et tire de leur esprit plus qu'ils n'y trouvent sans cette chaleur [1]. » Si cette pensée de Pascal est vraie, il faut concéder que la rhétorique a une vérité qui n'appartient qu'à elle, qu'on ne peut réduire à celle du savant en cabinet. Le temps n'est pas si loin où l'immense matière travaillée par l'ensemble des prédicateurs chrétiens était tenu par les théologiens comme une matière indifférente. Un prédicateur peut dire tout ce qu'il veut, pourvu qu'il ne heurte pas trop évidemment, ni trop insolemment, quelqu'une des définitions dogmatiques, s'il n'est pas scandaleux ou inutilement paradoxal, il peut véhiculer, sa vie durant, un stock de vérités approchées aux formulations incertaines, on le laissera tranquille. Il est entendu qu'il n'engage pas la foi, et cette indulgence, comparée à la censure que réclamerait le moindre écrit de ce même orateur, témoigne du peu de consistance scientifique qu'on accorde à ses dires. Rigueur et rhétorique sont choses différentes. Beaucoup d'apologues où s'exprime la sagesse des sacristies illustreraient assez bien l'indifférence totale qui accueille les déclarations qui ont pour théâtre non la chaire du docteur, mais celle du prédicateur. C'est le même Pascal qui disait encore : « Il y a beaucoup de personnes qui entendent le sermon de la même manière qu'ils entendent vêpres » (cf. note 1). Et cela disait tout dans un temps où l'on entendait encore les vêpres... Pourtant, s'il existait un ordre de vérités où les choses, comme Dieu lui-même, ne deviennent sensibles qu'au « cœur » et demeurent hermétiques à la raison abstraite, si le mot, comme l'ordre du discours, avait sa consistance propre, s'il appartenait à l'orateur, comme au poète, d'introduire dans un royaume inaccessible, et de laisser le penseur, prisonnier de son monde de problè-

1. Pascal, Éd. Brunschvicg, I.

mes et de raisons, à la porte de certaines réalités qui ne sont ouvertes qu'au « cœur », alors, bon gré, mal gré, la rhétorique véhiculerait, tout comme la poésie, un certain nombre de vérités *sui generis*. Ce seraient les « vérités du cœur »[2].

Il ne s'agit en aucune manière d'établir une opposition entre la vérité théologique et une vérité prétendue oratoire ou catéchétique. Elle serait ruineuse et elle ne susciterait d'ailleurs que les plus équivoques complaisances dans une partie du clergé que ses maîtres, malgré les recommandations répétées des papes, tiennent dans une scandaleuse ignorance du texte de la *Somme théologique*. Cette opposition serait d'ailleurs bien irréelle, car l'homme qui prêche prêche avec tout son savoir comme avec tout son être, et l'aliment théologique de sa pensée doit bien avoir une quelconque influence, de l'intérieur, sur la formulation oratoire qu'il donne de l'unique vérité chrétienne. Il n'en reste pas moins qu'au plan de discours, question théologique et prêche évangélique obéissent à des exigences différentes. Rhétorique chrétienne et analyse théologique du donné chrétien se résolvent finalement dans de mêmes vérités objectives; leurs formulations sont fondamentalement différentes. L'histoire de la prédication médiévale, telle qu'elle a été évoquée dans le beau livre du R.P. Charland, O.P., sur les *Artes praedicandi* du moyen âge[3], constitue la plus

2. On devrait reprendre sur de nouvelles bases, tenant compte de l'intentionnalité irréductible de la vie affective, l'étude de ce type de connaissance religieuse. Les controverses de l'époque moderniste ont eu pour résultat d'affecter l'étude des « vérités du cœur » d'un coefficient d'antiintellectualisme qui nous paraît aujourd'hui, après Scheler, bien démodé. « Le cœur, dit Guardini, pour Pascal, c'est l'esprit lui-même; c'est une forme épiphanique de l'esprit... et sous Pascal, ici, nous découvrons Dante, et une fois de plus Augustin, et, au commencement de tout, Platon. » *Christliches Bewusstein. Versuche über Pascal*, Leipzig, 1935, pp. 176 et 181.

3. Paris et Ottawa, 1938. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de se référer au moyen âge. On trouvera ici même, dans le numéro de juin de cette revue (p. 661), sous la signature de J.-A. R., un compte rendu de l'ouvrage de H. von Balthazar : *Le cœur du monde*, qui nous rappelle, et combien naïvement, au moment où nous étions prêts à l'oublier, que si la République n'a pas besoin de savants, l'École, en certains de ses représentants, au XX^e siècle tout autant qu'au XIII^e, n'a que faire des poètes et des hommes éloquents, et qu'elle se soucie peu de la *dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi*. Je renvoie au livre d'E. Gilson, cité plus bas, le lecteur soucieux de connaître, dans l'histoire de la culture chrétienne, les beaux résultats de cette superbe.

Nous n'insisterions pas davantage si le jugement que nous contestons ne devait avoir pour effet de détourner le lecteur de cette revue de la lecture d'un admirable livre de spiritualité. Nous espérons pouvoir, ici même, analyser prochainement les raisons de cette méprise, vraiment exemplaire.

magnifique preuve par l'absurde qui puisse être faite de cette assertion : « La dialectique, dit cet auteur, est venue troubler et accaparer le progrès autonome de la plupart des disciplines », et son hégémonie sur le sermon médiéval s'est traduite par une stérilisation à peu près radicale de ce dernier.

Dans la mesure où une œuvre oratoire *existe,* son existence est celle d'un singulier, tout comme celle d'un psaume de David, d'un chant de l'*Iliade,* de la *Marie Stuart* de Schiller ou du *Garçon au gilet rouge* de Cézanne. L'immense majorité des sermons chrétiens n'accède pas à l'existence véritable parce qu'ils n'expriment personne, qu'ils ne sortent de personne, qu'ils n'appartiennent à personne. Leur affreuse généralité (« leurs généralités »), leur interdit tout accès à l'universalité.

Il y a donc des choses qui ne peuvent être que dites et proférées. L'écriture les tue, et si l'on veut éviter ce désastre, il faut que l'écriture se mette humblement au service de la parole, que l'écrit soit encore une interpellation d'un auditeur possible. La prédication est un dialogue virtuel. Mais pourquoi mal redire ce que Guardini exprime admirablement dans un livre tout récemment — et fort bien — traduit :

> Nous sommes habitués au papier, aux signes froids, qui ne sont que des intermédiaires. Nous sommes accoutumés à recevoir en passant des pensées et des images qui glissent, impersonnelles et venues de n'importe où. Un effort spécial est déjà nécessaire pour considérer comme des paroles parlées, non écrites, celles qui ont été réellement prononcées, et pour se transformer de lecteur en auditeur. Il faudra choisir l'heure à laquelle elles pourront trouver accès. Il faudra se recueillir, faire silence en soi et se rendre réceptif, essayer de considérer attentivement chacune de ces paroles, cependant ne pas la fixer, afin qu'elle puisse se mouvoir aisément dans le domaine qui lui convient et garder la liberté de se reprendre. Car une chose vivante n'a achevé son rôle que si son dernier mouvement s'est fixé en une dernière ligne et, à partir de là, réagit sur l'ensemble. Ainsi la parole vivante doit pouvoir sans cesse recevoir une nouvelle détermination donnée par l'atmosphère de l'heure, par les visages attentifs, par l'évolution du mouvement spirituel, par la parole qui suit immédiatement, puis par la suivante, et la phrase qui commence une allocution réellement prononcée n'acquiert son caractère définitif que par les paroles qui servent de conclusion [4].

Si cela est vrai, il y a toujours un risque dans la publication d'une œuvre oratoire. Manifestement, les *Conférences de Notre-Dame*, publiées par le P. Lacordaire, ne nous ont livré qu'un résumé appauvri de ce texte immortel. Qu'on le compare, en esprit, à celui qu'aurait pu enregistrer un magnétophone, ou simplement un bon sténographe ! Le P. Janvier écrivait tous ses sermons. Ceux qui l'ont entendu ont du mal pourtant à évoquer le lyrisme biblique de certains de ses élans, quand ils relisent le

4. *Le Dieu vivant,* 1956, pp. 7 et 9.

texte publié par l'éditeur Lethielleux. Je ne parle que des vrais orateurs, car beaucoup de « conférenciers » n'ont été dans des chaires illustres, au cours de ces dernières années, que des récitants plus ou moins habiles d'un texte laborieusement établi et censuré et leur activité comme telle, relevant du travail de cabinet[5], n'avait rien à voir avec l'éloquence au sens où Pascal la définissait plus haut. Le cas est bien différent de ces recueils de sermons où l'on sent encore, d'une manière irrécusable, un homme qui a fait, selon un autre mot de Pascal, essai sur son propre cœur du tour qu'il a donné à son discours, « pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre » (cf. note 1).

La contre-épreuve de cette affirmation de Pascal est à chercher dans le mode de transmission qui a permis à la plupart de ces recueils de sermons d'arriver jusqu'à nous. Il arrive, en effet, que l'auditeur se sente tellement accordé au message de l'orateur qu'il ne puisse se résoudre à le voir disparaître. Tous les prédicateurs ont eu, un jour ou l'autre, l'agréable surprise, tempérée par les plus légitimes appréhensions, de découvrir qu'on les sté-

5. Cf. les déclarations du R. P. Riquet à M. Valière, dans une interview publiée par *Constellation,* mai 1952, pp. 99-103 : « Ses idées précisées, le Père écrit sa conférence. Durant tout ce temps, il coupe son téléphone, et personne n'a le droit de le déranger. Il écrit d'un seul trait, puis rature à l'infini. Son texte est encore soumis à une nouvelle révision des spécialistes scientifiques ou religieux. Finalement, tapé en trois exemplaires, le texte part pour l'archevêché. Là, il est examiné par trois théologiens éminents, dont le R. P. Riquet ne connaîtra jamais les noms. De ces trois prêtres, dont l'accord doit être unanime, dépend la suprême autorisation. Reste à apprendre la conférence, qui ne doit pas être lue. Dans le silence de son cabinet, le P. Riquet répète inlassablement, à haute voix, les mêmes phrases, et polit son discours. »

On aime par contraste à évoquer la « solennelle aventure » de ce que fut, en 1836, la première conférence de Notre-Dame : « Je montai en chaire, non sans émotion, mais avec fermeté, et je commençai mon discours l'œil fixé sur l'archevêque, qui était pour moi, après Dieu, mais avant le public, le premier personnage de cette scène. Il m'écoutait la tête un peu baissée, dans un état d'impassibilité absolue, comme un homme qui n'était pas simplement spectateur ni même juge, mais qui courait des risques personnels dans cette solennelle aventure. Quand j'eus pris pied dans mon sujet et mon auditoire, que ma poitrine se fut dilatée sous la nécessité de saisir une si vaste assemblée d'hommes, et que l'inspiration eut fait place au calme d'un début, il m'échappa un de ces cris dont l'accent, lorsqu'il est sincère et profond, ne manque jamais d'émouvoir. L'archevêque tressaillit visiblement : une pâleur qui vint jusqu'à mes yeux couvrit son visage, il releva la tête et jeta sur moi un regard étonné. Je compris que la bataille était gagnée dans son esprit : elle l'était aussi dans l'auditoire » (Lacordaire, *Testament*).

nographiait à leur insu. De toutes les auditrices, les religieuses sont à cet égard les plus redoutables et les plus aimables. Nous aurions tort de nous plaindre : c'est aux moniales de Wisques et de Solesmes qu'on doit les admirables reportations qui nous ont permis d'établir les textes du P. Dehau, O.P., publiés sous le titre *Des fleuves d'eau vive* et *Le contemplatif et la Croix*. Les sermons de Tauler n'ont peut-être pas d'autre origine, et plus près de nous, dans le cercle qui n'avait rien de monastique, réuni des années durant dans la crypte de Saint-Augustin de Paris, on dut à des auditrices intelligentes de garder le non moins admirable texte de l'abbé Huvelin publié sous le titre *L'Amour de Notre-Seigneur*.

★

Après ce long préambule, on comprendra que des dominicains aient pris récemment l'initiative de publier une collection de sermons : *Homélies et Catéchèses*. Le motif essentiel qui les inspirait était une haute idée de la valeur intelligente du travail fourni par un prédicateur digne de ce nom. Beaucoup de prêtres qui passent leur vie dans ce saint ministère, et qui fournissent un travail intellectuel, parfois acharné, de préparation immédiate ou lointaine, finissent par posséder au milieu ou à la fin de leur course des textes qui valent, d'une part, par la doctrine qu'ils véhiculent, mais d'autre part et surtout, par l'appropriation cordiale de cette doctrine à des auditoires sur lesquels ils ont été probablement comme rodés. Textes éminemment humains, où passe non seulement la vie de celui qui les a proférés, mais qui sont comme chargés des innombrables confidences qu'ils ont suscités et constituent avec eux un tissu indiscernable; ce sont, à vrai dire, des conversations à peine refroidies et dont le caractère personnel transparaît sous un texte qui n'a plus rien, à vrai dire, de faussement objectif.

Deux hommes, en Allemagne, ont possédé ce don à un degré éminent. L'un, qui est mort, était le célèbre jésuite Lippert, qu'on a justement loué de nous donner « cette théologie du cœur qui évite de dépersonnaliser les affirmations du dogme sous prétexte de nous instruire, comme il arrive à tant de dogmatiques. Ce n'est point un professeur de religion qui s'est contenté de rédiger son cours, mais un homme de Dieu qui nous dévoile le mystère du Dieu vivant [6]. » L'autre enseigne encore à l'Université de Munich et prêche chaque dimanche à l'église Saint-Louis de la même ville. Si l'œuvre spirituelle de Guardini a suscité chez tant de lecteurs une incroyable ferveur, qui rappelle sans doute celle qui reste attachée au nom de Newman et aux *Parochial Sermons*, c'est que l'auteur du *Seigneur*, des *Fins dernières*, du *Dieu vivant*, de la *Vie de la Foi* n'apparaît jamais comme un maître qui se contente d'instruire, mais comme un cœur

6. *Credo*, Paris, 1955, p. 6.

qui parle à des cœurs, un esprit qui console. La marche des exposés de Guardini est, dans les livres précités, essentiellement c e l l e d'un prédicateur; si elle apparaît souvent sinueuse, peu rapide, lente et hésitante, c'est qu'un *vivant* y parle à d'autres *vivants* du Dieu *vivant* et que ces *vivants* sont imprévisibles. Guardini s'en est d'ailleurs expliqué lui-même avec une netteté qui ne laisse rien à désirer :

> Il est question du Dieu vivant. Non pas, par conséquent, de ce qui peut être traité en théologie par un simple exposé. Naturellement, on en parlera aussi, car c'est la base qui fait que tout ce qui est dit de Dieu s'approche d'une allure paisible de la raison et de la réalité. Mais, selon leur intention particulière, ces allocutions ont un autre objet : le caractère vivant de Dieu, tout ce qui plane entre les concepts, tout « ce qui dépasse l'entendement », et qui est pourtant si près de nous; ce qui ne peut s'intégrer à la précision d'une pensée et qui, cependant, l'enveloppe nettement de son jeu si elle a été pensée comme il le fallait; ce qui, par conséquent, n'est pas hostile aux concepts, mais est plus qu'un simple concept : plus profond, ou plus haut, ou plus intérieur — peu importe la façon dont nous exprimerons ce « plus ». Il est donc particulièrement important que le lecteur devienne lui-même un auditeur. Il doit donner à la parole son mouvement et sa liberté. Il doit permettre à une parole déjà prononcée d'acquérir une signification nouvelle dans le déroulement du discours, permettre à une phrase impuissante à l'égard de ce tout caractère vivant de Dieu, « mystère qui dépasse l'entendement », de prendre pour antithèse une autre phrase comme une réplique, une question, un doute, voire une contradiction, parce que, bien souvent, il n'est absolument pas possible autrement d'imprimer à la pensée ce mouvement qui l'élève par delà les limites des simples concepts. Mais si l'allocution elle-même se situe dans un ensemble plus vaste, l'auditeur doit lui laisser la faculté de saisir tel ou tel aspect de son objet à partir d'un point de départ particulier, de le découvrir, de le faire ressortir en l'accentuant toujours davantage, en projetant sur lui une lumière plus intense, et de compter sur un autre discours qui lui donne la réplique, le complète et le rectifie. Un bon auditeur doit même pouvoir mettre à l'actif d'une telle parole une apparente erreur. Si alors il ne « juge » pas, mais demeure ouvert, attend, fait attention à l'ensemble, c'est peut-être ce qui, d'abord, paraissait faux qui lui révélera précisément l'essentiel (cf. note 4).

Le P. Carré a inauguré la collection en publiant deux volumes : *Baptisés dans le Christ* et *Sainteté, miroir de Dieu,* qui sont la réalisation typique du programme que nous venons d'esquisser. Nous pouvons donc être bref dans l'éloge que nous leur donnons. On chercherait en vain, au plan de la réflexion théologique ou philosophique, un seul élément original dans ces pages. Et, cependant, on les lit, non seulement pour la consolation de son cœur, mais pour la plus grande délectation de l'esprit. C'est que l'auteur y atteint constamment une zone d'observations et de réflexions où ne plongent ni les théologiens ni les philosophes. Vues du côté de la doctrine, ces observations apparaissent non pas comme banales : l'auteur se meut aisément dans les cadres que la grande tradition théologique de

son Ordre lui a fournis, tout apparaît discrètement, mais fermement charpenté, et ces infrastructures, si revêtues qu'elles soient, donnent à la marche de ses exposés une rigueur dont nous dirions volontiers, encore avec Pascal : « La règle est l'honnêteté », mais enfin il y a loin d'un catéchisme, fût-il rigoureux, fût-il thomiste, à une *Expositio fidei* capable de susciter une conversion. Le P. Carré n'exploite pas les ressources de l'architecture doctrinale que suppose son discours. Il atteint d'emblée le cœur de l'homme, et c'est cette substance cordiale qui est l'objet même de sa recherche et de son exposé. Cette substance, aussi riche, aussi complexe que l'existence humaine, cette morale particulière où les déterminations de la morale objective n'arrivent pas à mordre, est à elle seule un monde qui possède ses lois, lui aussi, mais peu de docteurs. Plus caractéristique que *Baptisés dans le Christ* me semble être à cet égard *Sainteté, miroir de Dieu,* du même auteur. Qu'on lise, par exemple, la conférence : *Les divers visages de la sainteté,* celle, vraiment admirable, intitulée *La peur de la sainteté,* on verra qu'y est captée une certaine vérité de l'existence humaine et chrétienne que laisse nécessairement échapper l'analyse théologique courante. Un prêtre, voulant lui-même prêcher, recourra à ces textes avec ferveur, avec nécessité. Il trouvera là ce qu'il ne trouve dans aucun manuel de théologie. Et un théologien aussi qualifié que le regretté P. Mersch, S.J., pourra pourtant saluer une œuvre comme *Compagnons d'éternité,* du même auteur, en déclarant : « Belle et vivante théologie, oui » (*Nouvelle Revue théologique,* 1940, p. 512).

La collection *Homélies et Catéchèses* a fait également paraître le premier volume, *Le dimanche à la radio,* de l'œuvre radiophonique du P. Avril. Confessant l'ennui général que lui inspire la prédication chrétienne, M. Mauriac écrivait un jour : « Il y a des exceptions. Bien sûr ! Dont l'une me réjouit chaque dimanche à la messe radiodiffusée : le P. Avril et l'autre Père qui souvent le remplace, et dont ce m'est une joie de penser que des milliers d'hommes les écoutent. » La ferveur soutenue d'un immense auditoire a ratifié le jugement de l'illustre écrivain. On n'a, jusqu'à présent, publié que le cycle de l'Avent. Les autres cycles suivront prochainement, constituant une véritable année liturgique.

Dans le temps où les Éditions du Cerf lançaient *Homélies et Catéchèse,* un éditeur de Munich avait une idée analogue. Il annonçait la publication de toute l'œuvre oratoire universitaire, les *Universitätspredigten,* de Guardini. Ce sont les sermons donnés depuis trente ans à Berlin, à Tubingue, à Munich. Un heureux accord entre les deux éditeurs permettra donc au lecteur français de pouvoir lire bientôt *Les sermons sur les psaumes* de Romano Guardini. Des volumes sur le *Notre Père,* sur *Les premiers chapitres de la Genèse,* sur *Les Actes des Apôtres,* du même auteur, suivront rapidement.

La collection *Homélies et Caté-*

chèses vient donc à son heure. Elle sanctionne la renaissance actuelle de la rhétorique chrétienne [7].

RIEN DIT DE NOUVEAU : LA DISPOSITION DES MATIÈRES EST NOUVELLE » (cf. note 1).

« QU'ON NE DISE PAS QUE JE N'AI

fr. PIE DUPLOYÉ, O.P.

7. On me permettra de renvoyer à *Rhétorique et parole de Dieu,* Paris, 1955, où j'ai essayé de dégager la signification de cette renaissance. Le titre de ce petit livre, raide comme un salut militaire, ne lui a pas beaucoup servi jusqu'ici. Mais enfin, puisque rhétorique il y a, autant employer, pour désigner cette réalité, le nom propre qui est le sien, qui finira bien par retrouver, malgré les discrédits temporaires, la qualité et la séduction qu'il avait encore pour saint Augustin. Nous avons bien connu depuis dix ans la réinvention, par l'usage courant, de mots aussi démodés que « pastorale » et « homélie ». Avoir peur des mots vrais n'est jamais un bon signe pour une intelligence personnelle ou collective. On finit toujours par être récompensé d'avoir été formel.

Plus encore qu'à l'ouvrage du R. P. Charland cité plus haut, c'est à *La philosophie du Moyen Age,* d'Etienne GILSON, 2e éd., Paris, 1952, qu'il faut se reporter si l'on veut trouver le statut scientifique du problème qui nous occupe ici. On ne l'a pas assez remarqué, cet ouvrage, considérable à tant d'égards, est tout autant une histoire de l'éloquence que de la philosophie, ou plus exactement il est l'histoire d'une certaine culture, la culture chrétienne, où périodiquement une certaine philosophie se développe au détriment des Lettres. Les grands moments de cet antagonisme ont été caractérisés d'une manière magistrale par E. Gilson, et ce n'est pas le moindre intérêt de son livre. Au XIIIe siècle, « dans cette opposition fatale aux Lettres, on ne peut douter que la logique ait joué le rôle principal » (p. 407), et il faudra attendre Pétrarque pour que la chrétienté occidentale redevienne sensible à la *dulcedo verborum.* C'est lui, dira Erasme, qui fut *reflorescentis eloquentiae princeps apud Italos.*

Il faut attendre beaucoup, à cet égard, d'un remarquable livre de Dom Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et la culture monastique,* qui doit prochainement paraître. Et il est superflu de renvoyer, une fois pour toutes, aux non moins remarquables études que le R. P. CHENU a multipliées, et malheureusement dispersées, depuis dix ans, sur l'histoire de la théologie et du symbolisme au XIIe siècle.

LES PETITS FRÈRES DES PAUVRES

Le 25 mai, à sept heures du soir, on célébrait la messe, à Notre-Dame de Paris. S. Em. le cardinal Feltin et S. Exc. Mgr Leclerc étaient présents. La nef et le transept étaient pleins de monde.

Les petits Frères des Pauvres fêtaient leur dixième anniversaire.

Qui l'eût cru, il y a dix ans? Les petits Frères comptaient un permanent, deux auxiliaires et une poignée d'amis.

Pour comprendre comment les petits Frères ont pu faire ce progrès vertigineux, il aurait suffi de les suivre ensuite de l'île de la Cité jusque dans les petites rues de l'île Saint-Louis. Ils allaient rue Poulletier, dans la vieille demeure où saint Vincent de Paul fonda les Filles de la Charité, le 17 octobre 1652. Ils y offraient un excellent dîner d'un millier de couverts, au milieu des fleurs et de la bonne humeur générale. Tout le monde était mêlé dans le plus évangélique désordre, permanents et auxiliaires, amis de toute sorte, venus de leurs demeures belles, modestes ou misérables.

Il serait bien trop long d'expliquer ce que font les petits Frères. Si vous désirez le savoir en détail, vous pouvez le trouver raconté tout au long, dans le numéro de juin de *Fêtes et Saisons*, publié lui aussi à l'occasion de ce dixième anniversaire.

Si l'on peut essayer de tout évoquer en quelques mots, il faudrait dire que c'est d'abord une poignée de jeunes hommes qui ont décidé de servir de toutes leurs forces la masse des vieillards perdus dans la misère. Ils ne se considèrent pas plus comme des bienfaiteurs que comme des bureaucrates, mais comme les amis de leurs vieux amis. Aussi rien ne leur paraît trop beau à donner, ni les fruits, ni les fleurs,

ni même les diamants quand on fête les noces du même nom. Le luxe pour les pauvres, le devoir d'imprévoyance, ce sont leurs maîtres mots. Que de gens sages et raisonnables ont pu leur prédire depuis dix ans l'imminente catastrophe! La réponse est venue, de la part du Seigneur. Pour le dernier Noël, ils ont pu appeler cinq mille invités à leurs réveillons et distribuer dix mille colis. N'en concluez surtout pas qu'ils se tiennent pour satisfaits. Ils ne rêvent que de faire beaucoup plus. Mais il leur faudrait tellement être davantage! Pensez qu'ils ne sont que douze permanents à se partager entre Paris, Lyon, Naples et Casablanca!

Leur centre est : 9, rue Léchevin, Paris-XI^e^. Tél. : Vol. 29-43. C.C.P. Paris 24.63.98. C'est une adresse utile à connaître, ne serait-ce que pour être au courant de ce qui se fait de neuf aujourd'hui. Du neuf qui est, au surplus, un retour à la plus pure tradition, un pas vers le moment où l'on pourra dire sans rougir : un Pauvre, c'est le Christ.

Si les petits Frères avaient commencé par regarder en arrière, se compter, compter leurs ressources, compter les désirs à exaucer, ils n'auraient jamais commencé.

Ils ont commencé.

Le reste, c'est l'affaire de Dieu, c'est-à-dire un peu la nôtre.

M. C.

A TRAVERS LES REVUES

PAROISSE ET ACTION CATHOLIQUE

L'événement de ce second trimestre 1956 est sans doute la parution de la nouvelle revue PAROISSE ET MISSION. Son originalité et son intérêt tiennent sans doute à ce qu'elle est l'œuvre et l'organe de paroisses que tous, plus ou moins, en France, nous connaissons. Non une réflexion sur la paroisse à partir d'une équipe extra-paroissiale, mais l'organe de praticiens, c'est-à-dire de pasteurs, à l'œuvre.

Les paroisses sont : Saint-Joseph de Nice, Saint-Joseph du Pont-du-Las à Toulon, Saint-Louis de Marseille, Treignac-en-Corrèze, le doyenné de Callac en Bretagne, Saint-Léonard de L'Haÿ-les-Roses, et, à Paris, Saint-Hippolyte, Saint-Sulpice et Saint-Séverin. Cette liste est le fruit d'« une cooptation amicale et partiellement fortuite »; elle n'exclut pas d'éventuelles et futures adhésions. Telle quelle cependant, elle est déjà, en grande partie, significative d'une pastorale à l'échelle de l'hexagone français. — Ce jeune mouvement paroissial — bien qu'il émane de paroisses souvent vénérables — se veut en même temps « missionnaire ». Après deux ans et demi d'hiver, voici que le mot et la chose bourgeonnent de nouveau en France; ils se cherchent maintenant sur le vieux tronc d'une institution séculaire et, ici ou là, grâce à Dieu, plus que jamais solide et constructrice. « Poussée missionnaire de la paroisse », titre l'équipe sacerdotale de Saint-Joseph de Nice au début de son article, p. 26.

> C'est donc ici, note également le liminaire de ce numéro 1, un ensemble d'idées, de suggestions, de projets, parfois de souhaits irréalisables dans les conditions actuelles, mais qu'il semble utile, voire nécessaire de formuler pour la réalisation progressive de ces mêmes conditions. On dit qu'il est prudent de faire certaines choses et de ne pas les dire, surtout de ne pas les écrire. Nous pensons plus indiqué de noter : il est des choses qu'on ne peut pas faire, mais qu'on peut dire, noter, demander. On n'a jamais rien codifié sinon à partir de telles propositions concrètes, de

même qu'il n'est point de loi, en quelque science que ce soit, qui ne soit l'expression finale de multiples expériences, lesquelles ne furent pas toutes des réussites.

La revue est donc faite par des prêtres, et même par des curés ou doyens, ou plus précisément par une communion « d'équipes sacerdotales » attachées à des paroisses. Elle s'adresse cependant « plutôt aux laïques » (p. 97, note 16) avec lesquels on veut entreprendre cet effort de réflexion et d'action pastorales. Aucun croyant, note M. H. Le Sourd, ne peut se désintéresser des incroyants qu'il côtoie et dire : *c'est l'affaire des prêtres* : « Un pratiquant, satisfait de sa propre pratique, manque d'amour, c'est-à-dire encore, de vie et de foi et de force; il fait blasphémer le nom de Dieu. Dieu a droit à autre chose. » Le prêtre, continue M. H. Le Sourd, ne peut découvrir tout seul les causes de l'incroyance, et surtout, il ne peut y remédier sans l'effort de tous.

Nous ne pouvons présenter toute cette première livraison; nous voudrions seulement indiquer les quelques dominantes intérieures en lesquelles semble se jouer cette symphonie de recherches. Aussi bien est-ce ce qui intéresse davantage nos lecteurs de *La Vie Spirituelle*.

1. — *Pauvreté et beauté de la Maison de Dieu.* Ce point est tellement caractéristique de toutes les jeunes équipes chrétiennes, sacerdotales, religieuses ou autres, en France, qu'il n'est pas nécessaire d'y insister longuement.

« Notre objectif était bien limité, note toujours Saint-Joseph de Nice. En présence d'un bâtiment édifié à la hâte il y a quarante ans, avec des matériaux de fortune, et qui avait, terriblement vieilli, et aussi encombré par une foule d'autels et d'ornements choisis, non d'après un plan d'ensemble, mais d'après le caprice des donateurs, il fallait éliminer tout ce qui était certainement marqué par le signe de la laideur, et qui attirait trop les regards au détriment de l'ensemble. Plusieurs camions ont été nécessaires pour débarrasser l'église... » (p. 26, voir aussi la note sur le baptistère p. 73). Que l'on ne pense pas cependant à un nouvel iconoclasme, intempérant et imprudent; partout, au contraire, nous avons relevé la note de la sagesse qui craint les gestes incompris, et de la prudence, respectueuse des étapes. Ainsi à propos de la suppression des classes :

> La grâce de Dieu est gratuite. On ne vend pas les sacrements ni les cérémonies qui les accompagnent. Les gens ne saisissent pas nos distinctions entre le sacrement qui est gratuit et nos cérémonies qui ne le sont pas. Et ils ont raison. Il faut aboutir à la gratuité nette et ne prêtant pas à confusion. Il faut aboutir à la suppression des vestiges des classes. Une différence dans l'apparat ne se justifie que pour honorer les chrétiens qui ont payé de leur personne. *Il est prudent d'y arriver progressivement* (souligné dans le texte, pp. 65-66).

Ou bien, à propos de « l'aspect communautaire des sacrements » :

> Faire de sa paroisse une communauté au sein de la commu-

nauté ecclésiale. Ne pas négliger la cohésion et l'unité de sa communauté avec le reste de l'Église (Directoire, 7). Donc accord au moins de l'évêque. Prévoir ce que nos initiatives peuvent avoir de déroutant par rapport aux autres paroisses (problèmes des tarifs, des interrogatoires de mariage)...

Inutile d'ajouter que ces aménagements, guidés par un sens aigu de la simplicité évangélique, visent aussi bien le chant, le style de la prière et les cérémonies, la prédication, le « rajeunissement de l'examen de conscience », etc. A vrai dire ce ne sont pas des formules qui sont imposées, ou même trouvées. C'est un esprit qui existe. Et cela suffit ordinairement pour changer beaucoup de choses — ne serait-ce que « en esprit », ce qui est souvent la manière la plus radicale de les changer.

2. — *Les dépassements de l'institution.* Si forte que soit « la poussée missionnaire de la paroisse », c'est un signe que l'institution paroissiale s'avère partout insuffisante à remplir toutes les tâches de l'apostolat contemporain. L'action catholique — le deuxième tableau du triptyque « Paroisse, action catholique, mission », présenté par ces cahiers — débouche naturellement au terme de toutes les avenues de l'action paroissiale. Sans l'action catholique, la paroisse aurait peine

à ne pas donner l'impression que la religion est faite pour les *grandes circonstances* (grandes joies et grandes peines de la vie, maladies, mort, soucis, détresses, catastrophes de tous genres). Et il est vrai que ces circonstances comptent parmi les appels de Dieu. Toutefois une religion des *grandes circonstances* n'est pas une *vie* religieuse. Il n'est même pas sûr qu'on puisse avoir un christianisme authentique dans les grandes circonstances, si l'on n'a pas d'abord un christianisme de la vie quotidienne,

et — M. Le Sourd s'en explique plus loin — un christianisme qui engage toute la personne et tout l'être. Or, ne voyons-nous pas souvent que le christianisme n'engage qu'une partie de la vie de ceux qui en font profession ? « Il y a ce qui est de *la religion*, et dont on est habitué à entendre parler à l'église, et... le reste qui, comme on dit, n'a rien à voir avec la religion ».

La religion, c'est alors, selon le degré de formation, un certain nombre de pratiques (faire maigre ou faire ses pâques, aller à la messe, s'occuper d'œuvres); ou encore un certain nombre de prières; ou enfin un certain nombre d'exigences morales. Et tout cela, qu'il ne fallait pas omettre, laisse terriblement le sentiment d'un quiproquo. (Je pense aux confessions du temps des Pâques.) La vie demeure paganisée, même quand elle est d'une certaine manière moralisée, car on peut avoir une certaine rectitude morale sans référence à Dieu, sans être vraiment dans la vie de foi; sans être avec le Christ, aujourd'hui, au service de l'œuvre de Dieu. On mettrait plutôt Dieu à son propre service.

D'ailleurs ces choses dont on pense qu'elles n'ont *rien à voir avec Dieu* ne demeurent pas des terres vacantes. Elles sont occupées subrepticement par une mentalité de milieu, pas forcément chrétienne, qui en fait souvent des

terres païennes. Ainsi arrive-t-il qu'on se croie chrétien sans s'apercevoir que dans toute une partie de sa vie, on sacrifie aux idoles : à l'esprit de classe ou de caste, au racisme, ou à la volonté de puissance, ou au qu'en dira-t-on, ou à l'argent (p. 95).

Nous appartenons à une multitude de « milieux » ou de « réseaux de relations » : milieux de famille et de parenté; milieux de quartier ou d'immeuble, dans la mesure où nous avons des relations de lieu ou de voisinage; milieu professionnel; milieu social; relations d'amitiés; relations politiques par la presse que nous lisons et les personnes avec lesquelles nous échangeons nos opinions; relations culturelles : auteurs préférés, livres lus, films, théâtre... Tant que l'un quelconque de ces milieux ne sera pas « christianisé », il est fort à craindre que notre mentalité, dans la mesure où elle dépend aussi, consciemment ou inconsciemment, de ce milieu, ne sera pas christianisée.

Il en est qui voudraient faire de leur christianisme autre chose qu'une suite de pratiques, mais qui ne semblent pas soupçonner encore que leur adhésion au Christ, et, en cette adhésion leur vouloir absolu de vérité, de justice, de charité, devraient les empêcher d'adopter aussi facilement une opinion reçue dans leur milieu et contraire à la vérité, à la justice ou à la charité. Et ces chrétiens auxquels nous sommes parfois tentés de penser, n'est-ce pas nous-mêmes d'abord? Qui pourrait dire que l'Esprit du Christ a tout envahi en lui, qu'il ne reste aucun domaine où c'est l'esprit du monde qui parle encore?

Lorsqu'un véritable esprit de charité éclate, même en un geste insolite, dans un milieu qui ne la « comprend » pas habituellement ainsi, sommes-nous scandalisés ou émerveillés? Et lorsque parfois quelque chose de cet esprit apparaît sur quelqu'un qui n'est pas de notre Église, le reconnaissons-nous? On pense au centurion païen à qui Jésus dit : *En vérité, je n'ai trouvé autant de foi chez personne en Israël* (Mat., 7, 10) ou à la Syro-Phénicienne, également païenne (Marc, 7, 26). Nous est-il permis de penser aussi à cet ouvrier algérien nationaliste, non certes païen, mais musulman, qui, à la suite de l'attentat dont a été victime à Marrakech un franciscain, le P. de Prémare, écrivit à un religieux (Lettre publiée par FAITS ET IDÉES, revue de l'archevêché de Rabat, n° 51, p. 12) :

Cher Père,

Je viens d'apprendre par la presse le douloureux événement qui a frappé la communauté chrétienne du Maroc, à la suite d'un attentat dont fut victime un Père franciscain.

C'est là un acte que nous réprouvons de tout notre cœur, parce que contraire aux enseignements du Seigneur.

Cet acte est condamnable, même s'il émane d'un terroriste. Je pense que c'est là une grave erreur de la part d'un homme sensé et un acte regrettable de la part d'un fou. Seuls les ennemis de l'Islam agissent ainsi. Que Dieu rende la justice. Qu'il emplisse nos cœurs d'amour, et nous éclaire dans les ténèbres. Qu'il nous épargne la

haine, les passions, et fasse que nous soyons frères ici-bas.

Cet acte, loin de nous éloigner de nos frères chrétiens, nous dicte la pressante nécessité de redoubler d'efforts pour une meilleure compréhension et une collaboration fraternelle avec les disciples de Sidna-Aïssa.

Je suis allé hier soir à Saint-Séverin et à l'église Saint-François de Sales, afin d'y prier avec un prêtre... Je vais demander à l'Imam de dire une prière dans son sermon du vendredi, à la mosquée.

Soyez mon interprète auprès de la communauté et de tous mes frères chrétiens.

Louange à Dieu.

M. le curé de Saint-Sulpice n'a pas tort de noter que les prêtres eux-mêmes sont exposés à laisser des zones entières de leur vie échapper au Christ. Elles sont alors « occupées par la mentalité de (leur) milieu d'origine », c'est-à-dire par la mentalité de leur famille, ou de leur milieu social, bourgeois, petit bourgeois ou classe moyenne, ou par l'esprit de leur journal quotidien, ou de leurs relations apostoliques si celles-ci sont restreintes à quelques catégories de personnes seulement. « Et même, n'y aurait-il pas un milieu sacerdotal, analogue sociologiquement tantôt au milieu de classe moyenne, tantôt au milieu bourgeois (traditionnellement chrétien) ? » S'il existe, la mentalité de ce milieu n'est pas nécessairement en tout forcément chrétienne.

> Curé, je puis être, si je n'y prends garde, un administrateur comme les autres, n'ayant pas beaucoup plus qu'un autre le sens de l'humain. Je puis être un contribuable comme les autres sans beaucoup de civisme, un locataire ou un propriétaire comme les autres, pas beaucoup plus clairvoyant de ce que me demanderait, à moi, la crise du logement; un patron comme les autres, pas tellement plus social avec ses employés. « C'est pour la bonne cause ! » Mais la fin justifie-t-elle les moyens ? Et si j'étais prêtre-éducateur ou prêtre-professeur, sans doute serais-je exposé à être un éducateur, un professeur comme les autres. Nous avons besoin d'être éclairés par ce que découvrent les autres, dans leur recherche sur leurs propres responsabilités chrétiennes, sinon notre vie, en façonnant notre mentalité, fera écran à notre message (p. 96).

Le curé ne peut donc ignorer ces réalités modernes de la vie sociale et des mentalités qu'elle façonne. Car « l'extérieur forme l'intérieur : la mentalité, les jugements spontanés; les habitudes de vie de chacun dépendent de son milieu de travail, de ses relations, des loisirs qu'il aime, etc., beaucoup plus que du quartier qu'il habite ». Si ces réalités sont négligées, elles seront en fait paganisées. Et voici les slogans, toujours cités par M. H. Le Sourd, que l'on entendra :

> — « Il faut avoir lu ça. » (Le dernier Goncourt, quel qu'il soit !)
>
> — « Tout le monde le fait. » (Reprises anormales exigées par le locataire pour quitter un appartement.)
>
> — « C'est mon droit. » (Le propriétaire qui reprend un appartement de quatre pièces pour son fils, célibataire endurci.) « C'est légal. » (D'autres fois, la loi compte assez peu : impôts, droits de succession...)
>
> — « Rien à faire avec ces gens-là. » (Patrons et ouvriers, et réci-

proquement, Français et Allemands, Européens et Nord-Africains, etc.)

Autant d'évidences « qui ne se discutent pas »; autant de pseudo-principes, qu'on exprime sans prendre conscience qu'on en fait des principes, et qu'ils commandent la manière d'agir. Ça n'empêche pas d'être bien d'accord sur les autres principes : la justice et la charité, et même les principes évangéliques. Mais ce ne sont pas eux qui commandent la conduite. On ne voit pas que ces principes, les vrais, pourraient, devraient s'appliquer là. Il y a comme une tache aveugle dans le regard de la conscience. Quelque chose fait écran : un trait de mentalité, qui vient du milieu auquel on appartient (p. 115).

On voit que, dans ces conditions, l'Action catholique est tout autre chose que « l'occasion de rendre des services au clergé, aux religieuses et aux œuvres », ou bien de fonder un groupe catholique de ceci ou de cela qui ait ses réunions, sa messe et son cercle biblique (p. 114). L'Action catholique est destinée à prolonger l'action évangélisatrice de la paroisse dans les différents milieux de vie. Car on n'est pas parfaitement chrétien quand on a accepté du Christ seulement « un certain nombre d'idées, d'obligations ou d'interdits, et de générosités. On n'a pas vraiment livré au Seigneur le centre qui commande tout : on ne s'est pas donné soi-même, personnellement » (p. 115).

Conçue de cette manière, point n'est besoin de tant parler d'Action catholique ou de « recruter » des « adhérents ». Un certain esprit évangélique reçu à la paroisse ne mènera-t-il pas tout droit à ce désir d'engagement total? « Pour ma part, écrit M. Le Sourd, je crois que je ne la nomme jamais » (p. 95). Il est également remarquable que telle autre paroisse note que les engagements de ses militants à l'Action catholique aient souvent pour origine le confessional. Quoi qu'il en soit, conclut M. le curé de Saint-Sulpice, « c'est surtout par une orientation d'Action catholique spécialisée que je puis tendre à remplir ma charge pastorale totale. Ma messe de curé le réclame » (p. 116).

3. — *Une foi adulte.* Nous ne relevons pas une des préoccupations majeures de ces équipes sacerdotales et qui est celle de la prédication paroissiale. Cela dépasserait en partie l'objectif de cette revue et les limites de cette chronique. Nous devons noter cependant que cette préoccupation est une des « dominantes » du cahier.

Arrêtons-nous plutôt à cet autre leitmotiv des auteurs du volume : la préoccupation d'éduquer une « foi adulte » dans les âmes. Aussi bien d'ailleurs n'est-ce pas le but de la Parole de Dieu que de construire l'Église en suscitant dans les âmes, avec la grâce du Saint-Esprit, une foi adulte?

Ce souci de « foi adulte » provient simplement d'un souci général de vérité. On ne peut « faire la vérité » (Jn, 3, 21) et supporter que la foi des adultes de la paroisse, hommes et femmes, demeure à l'âge de l'enfance quand elle n'en vient pas à l'infantilisme. Il y a cependant autre chose dans cette requête aposto-

lique que le souci de répondre, comme le fait la paroisse de l'Haÿ-les-Roses (p. 36), à l'objection : « La religion, c'est bon pour les femmes et les enfants. » Cette objection, sans être tout à fait passée de mode, n'est plus, grâce à Dieu, tellement courante. Et il est intéressant de noter, avec Saint-Joseph de Nice (pp. 124-126) et dans la ligne de ce qu'écrit M. Le Sourd (p. 113), que si les femmes viennent en majorité à la paroisse, c'est en partie parce que « la communauté paroissiale n'est formée qu'avec des éléments *stabilisés*... La paroisse, à cause de son champ d'action qui est territorial, ne parvient qu'à toucher ceux qui vivent habituellement sur son territoire (enfants, femmes, vieux) » (p. 127). Cette conclusion est simplement tirée de l'expérience. Elle aurait pu d'ailleurs être développée par le rappel de ce qui précède. La vie des femmes est ordinairement plus en relation avec le territoire, le lieu, la maison, et donc plus attachée aux communautés de lieu que celle des hommes. Cela ne veut pas dire — certes! — que la paroisse, communauté de *territoire*, convienne davantage aux femmes, tandis que l'Action catholique, de *milieu*, de *profession*, *de classe*, conviendrait davantage à l'évangélisation des hommes! La paroisse ne convient pas moins aux hommes, mais elle peut être tentée de s'adapter davantage aux éléments les plus « statiques » et les moins dynamiques. Cela explique aussi que « les hommes qui pratiquent ont, pour la grande majorité, un travail *stable* » tandis que les non-stabilisés (insécurité familiale et professionnelle à la merci de la production) « ne sont généralement pas pratiquants » (pp. 125-126).

Comment s'exprime ce souci d'une « foi adulte »? — De multiples façons. Par la prédication tout d'abord, et dans la préoccupation de prêcher le Christ et les exigences du baptême, plutôt que de transmettre des consignes même de morale, dont on ne verrait pas la relation au Christ. Dans le souci également d'administrer les sacrements de manière à ce qu'ils « signifient » vraiment aux yeux de tous. La paroisse Saint-Joseph de Nice insiste heureusement sur ce point. Elle met également en relief l'aspect dynamique des sacrements... « Le chrétien est en devenir et le sacrement n'est pas une prime au statisme » (p. 66). Il est « une provision de route ». La « foi adulte » des fidèles s'exprimera encore par leur engagement apostolique, avec leurs prêtres, de sorte que toute la paroisse devienne une communauté « appelante » (p. 33). Aussi au fur et à mesure que progresse l'action évangélisatrice de la paroisse, le prêtre sera-t-il amené à se décharger sur d'autres de charges non nécessairement sacerdotales et qu'il ne peut indéfiniment additionner aux nouvelles. A toutes les étapes, et en particulier au moment où il doit guider les équipes naissantes d'Action catholique, « une nouvelle libération est nécessaire ». Sinon « il manquera toujours le recul dans un ministère qui demande beaucoup

de réflexions et de préparations ».

On regrettera peut-être que ce cahier ne développe pas davantage ce qu'il entend par « foi adulte » : son contenu de conscience, et son contenu dogmatique. Mais il faut convenir que ce n'était pas son objet. Aussi bien le mot est partout et le P. Liégé, au même moment, s'efforçait-il de le définir dans la revue Équipes enseignantes (3e trimestre 1955-1956).

Le P. Liégé commence par prévenir la confusion entre foi adulte, ou plutôt foi d'enfant, et esprit d'enfance. La foi adulte ne gâte pas l'esprit d'enfance, elle le rend au contraire à chaque âge de manière nouvelle : « Adulte devant soi et devant le monde, éternellement enfant devant Dieu. » L'esprit d'enfance ne peut servir d'alibi à nos enfantillages, à nos adolescences trop prolongées, quand ce n'est pas à notre infantilisme : « Ne vous montrez pas enfants en matière de jugement; des petits enfants pour la malice soit, mais pour le jugement montrez-vous des hommes » (1 Cor., 14, 20).

Positivement, avoir une foi adulte et vivre en adulte, c'est, nous semble-t-il d'abord, avoir la passion de comprendre, d'assimiler, d'intérioriser ce que nous croyons, et agir à chaque instant dans cette lumière. Le P. Liégé résume tout sous la formule « Vivre dans la lumière », c'est-à-dire :

1. « Se savoir responsable devant le Seigneur de chaque instant comme de l'ensemble de sa vie. » Chaque acte compte. L' « adulte » en prend conscience et est joyeux d'engager son destin dans la lumière de sa foi. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'il ne demande pas conseil. Au contraire. « Savoir demander conseil et avoir en même temps le sens aigu de la responsabilité personnelle, c'est se comporter en adulte. »

2. Agir dans les perspectives d'ensemble du Royaume; c'est engager avec soi le secteur du monde auquel on se trouve lié, « en dépassant le souci d'une sécurité morale purement individuelle ».

3. Purifier ses motifs de comportement et ses intentions profondes. C'est autre chose en effet d'être doux « à cause du Seigneur » ou de l'être par manque de passion; d'être bon « à cause du Seigneur » ou de l'être par manque de force...

4. Se juger dans la vérité, et par conséquent accepter ses limites, se reconnaître pécheur, sans en prendre son parti, mais sans en désespérer, « comme une occasion de s'en remettre davantage à Dieu tout en continuant le combat ».

Sans doute pourrait-on développer encore ces quelques points. Il serait intéressant, en particulier, de montrer qu'à chaque déficience dans l'ordre spirituel, et aussi bien dans l'action personnelle, apostolique, correspond, de fait, le plus souvent, un manque de maturité, ou même un infantilisme de la pensée, de la croyance, de la volonté, de l'acte. Un acte qui n'est pas parfait, c'est aussi, sous un certain rapport, un acte qui n'est pas adulte. Après une série d'exem-

ples, le chroniqueur de Saint-Joseph de Nice montre fort bien qu'une religion qui est réduite à n'être plus qu'une morale, ou qu'une prédication ne donnant plus que des consignes de comportement pratique, en devient vite un enfantillage (p. 100).

Ces quelques notations auront permis à nos lecteurs, nous l'espérons, de saisir l'intérêt de ces nouveaux cahiers PAROISSE ET MISSION dont l'ambition est prometteuse. Plaise à Dieu que les pasteurs, par ailleurs si chargés de besogne, gardent le temps de réfléchir, de noter et d'écrire, pour le plus grand bien de tous, et sans doute aussi de leur propre action pastorale.

Puisqu'une revue amorce toujours un dialogue, nous permettront-ils, pour terminer, de relever en les discutant certains points, d'ailleurs secondaires, de leur exposé.

— Tout d'abord une *question de vocabulaire*. On écrit, p. 68 : « Éviter des expressions comme *recevoir le bon Dieu*, mais dire *se nourrir de la chair du Christ*. » Bien que nous comprenions le sens de la requête, il ne nous semble pas que cette seconde expression soit au total tellement meilleure que la première. Elle est meilleure en ce sens qu'elle désigne ce que le sacrement atteint « ex vi sacramenti » et non ce qu'il atteint seulement « ex reali concomitantia » comme dans la première formule; mais elle laisse encore échapper bien des aspects de l'action du communiant : elle ne dit pas que ce que reçoit celui-ci est un sacrement, et à cet égard elle est un peu « réaliste » dans sa forme, bien qu'assurément, comme la première d'ailleurs, elle soit exacte; elle ne dit pas suffisamment que le sacrement « contient » la divinité; enfin elle ne dit pas que le communiant atteint ce qui est signifié par le sacrement et réellement contenu en lui : la chair ne sert de rien, c'est l'esprit qui vivifie; *Quod ore* sumpsimus *pura mente capiamus*. Expression pour expression, pourquoi ne pas maintenir au total le beau mot de « communier » qui, dans notre langage, est réservé à cet acte. Quitte, bien sûr, à l'expliquer souvent, ce qui est toujours et de toutes façons nécessaire. Au moyen âge on préférait dire : recevoir le Corps du Christ, ou recevoir le sacrement du Corps du Christ; on disait primitivement fête du Corps du Christ, ou fête du Saint-Sacrement, et non Fête-Dieu, comme aujourd'hui. Tout cela était très exact, sinon « plus » exact, mais demandait également à être expliqué et commenté.

— *La messe et la communion*. Le même chroniqueur écrit un peu plus loin : « Les chrétiens doivent finir par considérer comme anormale une messe sans communion. » Rien de plus louable qu'une telle proposition. Mais la conclusion « Ne pourrait-on pas demander aux fidèles de ne participer à la messe du jeudi saint que s'ils veulent communier » — nous paraît exagérée. D'un côté la participation à la messe sans la communion crée souvent de bonnes dispositions, est même quelquefois une invitation ou une initiation à une participation subséquente avec communion. D'un

autre côté, il vaut mieux amener les fidèles à la communion par d'autres moyens : le fait que tous les fidèles, ou la grande majorité, autour d'eux, communient, constitue une invitation plus persuasive et plus vraie que beaucoup d'interdits. Et la Parole de Dieu achève normalement cette invitation.

— *Paroissiens et membres d'Action catholique.* L'auteur *oppose* systématiquement ceux-ci et ceux-là (pp. 120 ss.). Selon lui, « les paroissiens sont surtout *réceptifs* : ils sont réceptifs de droit : ils écoutent la Parole de Dieu, ils reçoivent les sacrements, ils suivent le rythme des fêtes et de l'année liturgique, ils se plient aux consignes du pasteur », tandis que les laïcs engagés dans l'Action catholique spécialisée sont de droit *actifs*. L'opposition nous semble exagérée. Les membres de l'Action catholique sont « passifs » (bien que le mot soit ambigu et pas heureux du tout), lorsqu'ils s'instruisent de leur foi ou qu'ils se soumettent à l'épiscopat; les paroissiens sont « actifs » ou du moins ils devraient l'être lorsqu'ils célèbrent, à leur rang hiérarchique et à leur place, les sacrements. Saint Thomas enseigne que le caractère du baptême députe celui qui le reçoit « au culte de Dieu selon le rite de la religion chrétienne » (III[a], q. 63, art. 1, 2, etc.), c'est-à-dire au culte sacramentel. Le caractère est même un pouvoir qui rend valide ces actes de culte. Dans son beau livre, *Missarum Sollemnia,* le P. Jungmann cite plusieurs textes anciens où les fidèles, hommes ou femmes, sont dits « célébrer la messe »; ainsi Grégoire de Tours parle d'une femme célébrant chaque jour la messe, *mulier celebrans quotidie missarum sollemnia,* d'une autre qui, à la suite d'un miracle, *in crastinum missam celebravit* (Édition française, t. I, pp. 244-245, note 7). Nous n'oserions plus aujourd'hui employer de telles expressions qui d'ailleurs sont devenues équivoques. Mais nous disons encore : « Participer à la messe. » Il faut au moins garder ce que cette expression retient de l'*activité* du fidèle, ou, comme nous disons, de sa « participation *active* ». Il arrive que l'expression se perde parce que les façons de faire ont changé, mais il arrive aussi que les pratiques ne se retrouvent plus parce que le vocabulaire s'est affadi. Il serait dommage d'évoquer aujourd'hui tous les actes possibles du fidèle par le seul mot de « passivité ». Cette remarque nuancerait, selon nous, quelques propos des pages 119 à 123.

— *L'emploi du terme « secondaire ».* Pour mettre en valeur certains aspects, en effet essentiels, de la foi ou de la pratique, les auteurs usent parfois, exagérément, à notre sens, du terme « secondaire ». On dit, par exemple (p. 107), que « morale et systématisation conceptuelle sont secondaires par rapport à la foi » (p. 107). Pas tant que cela cependant puisque, p. 108, on écrit, en citant M. Rambaud, que « la morale chrétienne, c'est les mœurs de Jésus-Christ ressuscité ». Ailleurs (p. 70), on écrit que, dans le baptême, « l'aspect purification est réel, mais secondaire ». Ce terme péjoratif ne risque-t-il pas

de minimiser, ou même de faire méconnaître l'engagement moral *inhérent* à la foi chrétienne, ou la place de la purification *dans* le baptême ? « Second » serait en tous cas plus juste que « secondaire ». Que l'on excuse cette remarque. Les questions de langage ne sont pas en théologie affaire de purisme. Elles sont essentielles. Même lorsque le théologien pense bien, et ceci assurément n'est pas en cause ici, sa fonction sociale est toujours de bien ou de correctement parler de Dieu et des choses de Dieu. Une impropriété de termes mal comprise ne risque-t-elle pas de transmettre rapidement l'erreur ? *Parvus error in principio magnus est in fine.*

Ces critiques légères[1] et surtout la longue présentation que nous avons donnée de ce cahier veulent montrer — et ceci n'est pas une formule — l'intérêt que nous avons pris à cette prometteuse entreprise de quelques curés de France. Nous attendons qu'un autre cahier nous parle, comme on nous l'annonce, de la mission, et nous aurons peut-être l'occasion d'y revenir.

A.-M. H.

1. Sur un autre plan, nous signalons à l'éditeur le nombre assez grand de coquilles qui sont restées et qui gâchent un peu la présentation.

LES LIVRES

ÉCRITURE SAINTE

JEAN STEINMANN : *Le livre de Job*. « Lectio divina », 16. Éd. du Cerf, 1955; 389 pp.; 990 fr.

L'inlassable activité littéraire de M. l'abbé J. Steinmann vient de doter la collection « Lectio divina » d'un *Livre de Job*. C'est une reprise, avec des élargissements considérables, d'une étude parue jadis dans la collection parallèle « Témoins de Dieu ». Dans une longue introduction, l'auteur commence par situer *Job* dans son contexte historique et littéraire. Il le date de la première moitié du IVe siècle et voit en lui « la merveilleuse synthèse » de trois formes d'inspiration religieuse et poétique : « supplication de l'Orient, tragédie de l'Occident, prophétie biblique ». Pour le montrer, il reproduit des traductions de textes égyptiens et babyloniens en concluant à une parenté, ou même à une identité (« Dialogue entre un affligé et son ami ») de thème et de genre littéraires. Puis il éclaire le drame de Job par les poètes et philosophes grecs : « Job s'apparente à la tragédie grecque et expose le drame du juste souffrant qui sut inquiéter Platon. » Jusqu'ici, il ne s'agit pas encore de dépendance littéraire. Au contraire, le livre de Job se rattache de multiples manières aux écrits bibliques antérieurs; c'est là, en particulier, que l'auteur de *Job* a trouvé les prototypes de son héros torturé : « On s'élève de la passion réelle et historique de Jérémie jusqu'à l'imaginaire passion de Job, à travers la passion messianique et prophétique du serviteur. » Passant ensuite à la traduction et au commentaire, J. Steinmann distingue le drame original, les additions (discours d'Elihu, poème sur la Sagesse, satire sociale de 24, 1-24, poème sur l'autruche), enfin les gloses explicatives. Celles-ci inaugurent l'interprétation ancienne, qui se prolonge dans la traduction grecque des Septante, également inspirée. Cette deuxième partie se termine par un chaleureux éloge de la Vulgate. La troisième s'attache à divers aspects du livre de Job, d'un point de vue littéraire (composition, caractère des personnages, poésie) ou doctrinal (sens du livre). Ajoutons deux chapitres d'un caractère plus spécial : l'un est intitulé « Droit et cosmogonie dans le livre de Job », l'autre tente de rattacher les plaintes de Job au genre littéraire des incantations rituelles, et les discours de Yahvé à l'oracle liturgique qui donnait la réponse divine. Une dernière partie nous montre à l'œuvre divers interprètes du livre de Job, depuis saint Grégoire le Grand jusqu'à Kierkegaard, Claudel, etc. : ils reçoivent blâmes ou éloges selon le mode d'exégèse adopté.

Ce simple résumé d'une étude

pleine d'excellentes remarques et riche en suggestions fait entrevoir comment elle élargit dans tous les sens l'éclairage du livre de Job. La lecture en est agréable et l'auteur fait revivre maint détail du texte biblique avec une verve intarissable, parfois endiablée. Il finit par créer, en exégèse, un genre littéraire spécial qui ne manque ni de charme, ni d'audaces. Qu'on lise, à titre d'exemple, tout le chapitre sur les caractères des personnages de *Job*.

Dans les limites imposées par ce compte rendu, il serait peu indiqué de chicaner M. l'abbé Steinmann sur les points où nous ne serions pas d'accord avec lui. Notons seulement que, dans le commentaire sur 14, 13 ss., il note à juste titre la progression amorcée par cette intuition de Job. « Un son tout nouveau se fait entendre et le drame de Job va s'orienter ainsi vers des développements imprévus. Intuition des plus étranges que ce vœu d'un séjour temporaire du juste persécuté dans les ténèbres du Shéol..., car cette descente serait suivie d'un réveil, d'un retour en grâce. » Mais il nous semble qu'on peut tirer un autre parti de ce passage pour essayer d'éclairer le fameux texte de 19, 26. Dans le chapitre sur le sens du livre de Job, il n'est pas toujours facile de saisir la pensée exacte de l'auteur. En tout cas certains mots auraient besoin d'être précisés avant de conclure que « chaque chrétien se trouve de plain-pied avec le livre de Job ». En un sens, « le désespoir et la révolte » peuvent être « un chemin vers Dieu », « si le voyageur qui l'emprunte ne s'y immobilise pas, ne se fixe pas dans un refus obstiné ». Mais ces mêmes mots ont aussi un autre sens en langage chrétien et même dans la délicatesse de conscience des fidèles. Malgré la louable intention de remettre en valeur les richesses du sens littéral, on ne peut méconnaître tout ce qui conditionne et limite l'horizon des écrivains de l'Ancien Testament. Et si les paroles de Job reprennent vie, sous l'influence du même esprit qui les inspira jadis, ce peut être à l'occasion d'un désarroi psychologique semblable au sien en face du mystère de Dieu, non dans le même contexte surnaturel. Car notre foi, avec ses lumières et ses exigences, n'était pas encore celle de l'auteur de *Job*.

C. LARCHER.

RENÉ MARLÉ, S.J. : *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. Coll. « Théologie », 33. Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1956; 206 pp.; 600 fr.

Nous avons signalé (*La Vie Spirituelle*, janvier 1956, pp. 88-89) le recueil d'études de R. Bultmann traduit par Mlle O. Laffoucrière. Voici un livre *sur* Eultmann, dû au P. Marlé qui, dans les *Recherches de Science religieuse*, lui avait consacré déjà plusieurs solides travaux. Il n'y faut chercher ni un exposé complet, ni moins encore une réfutation en règle. Simplement, le P. Marlé prend pour base la retentissante conférence de 1941, « Nouveau Testament et Mythologie » (dont on relira la traduction dans le recueil, pp. 139-183); il la suit presque pas à pas, en l'enrichissant d'aperçus tirés d'autres œuvres de Bultmann et en ajoutant à chaque chapitre des réflexions qui orientent le jugement, si bien qu'on ne perd pas de vue l'enchaînement des pensées de Bultmann et que même les remarques critiques qui y sont intercalées ne le brisent pas.

Un des grands mérites du livre est de montrer à quel point toute l'œuvre de Bultmann est née de sa charge de professeur d'exégèse du Nouveau Testament. De fait, Bultmann, qui fut dans les années 1920 l'un des initiateurs de la méthode d'histoire des formes, estimait que la théologie ne peut se dispenser de recourir à la philosophie (en l'espèce, l'existentialisme de Heidegger), mais il ne se

faisait philosophe que pour mieux entendre et mieux faire entendre la parole de Dieu telle que la peut entendre un homme d'aujourd'hui. Ce souci l'a amené à qualifier de mythiques toutes les représentations où le divin prend une apparence humaine (le mythe n'est donc pas pour lui une fable ou une idéologie), et, comme cette pensée mythique, solidaire des imageries juives ou gnostiques, lui semblait incompatible avec la pensée moderne, tout son effort de « démythisation » tendait à remettre en honneur la valeur kérygmatique permanente du Nouveau Testament. On se demande seulement ce qu'il reste d'objectif dans ce que Bultmann appelle « l'événement du salut », tel qu'il le conçoit, surtout dans la croix et la résurrection du Christ. Les catégories de Bultmann diffèrent tant des nôtres que nous risquons de prendre le change sur les mots mêmes de « sujet » et d' « objet », mais il y a un péril certain à dégager la foi de tout lien avec la personne historique de Jésus et les faits de sa vie terrestre, à la détacher « du seul mystère qui puisse vraiment la fonder comme foi » (p. 183). Avec respect et sympathie, le P. Marlé rend justice à Bultmann autant qu'il le peut, mais il énonce sur ce point comme sur d'autres les sévères réserves nécessaires. Joint à celui du P. Malevez, qui l'a précédé de peu, son livre sera un guide sérieux et fournira une base utile à ceux qui désirent travailler.

L'influence du maître de Marbourg, ainsi que les contradictions qu'il soulève même dans le monde protestant, dénoncent l'importance primordiale des problèmes qu'il pose sous un jour nouveau. Les théologiens catholiques ne doivent pas être les derniers à s'y intéresser. Si la révélation est close, « la théologie, elle du moins, n'est pas terminée » (p. 188), conclut le P. Marlé : le travail de la Tradition se poursuit de siècle en siècle et exige de constants efforts de ceux qui sont chargés de porter l'Évangile aux hommes de notre temps.

L.-M. Dewailly.

J. KÖNN : *Sein letztes Wort.* Verlag Benzinger, Köln, 1955; 341 pp.

Ce commentaire du discours après la Cène dans l'Évangile de saint Jean est le fruit d'une intense activité pastorale au service de la Bible. J. Könn, curé d'une grande paroisse de Cologne, commente la Bible à ses paroissiens depuis quarante ans ! Ne cherchons donc pas dans ce livre une érudition exégétique ! L'auteur la possède, mais la laisse dans l'ombre pour ne donner qu'une méditation, dense et limpide à la fois. Verset par verset, les paroles du Christ sont commentées; des mots qu'on aurait risqué d'oublier prennent un relief nouveau; un don particulier pour l'évocation psychologique nous fait entrer dans le cœur du Christ et de ses disciples. En résumé, un très bel exemple de méditation savoureuse du texte biblique, née d'un effort pastoral, et diffusant une profonde lumière pour les âmes.

M.-D. D.

H. FRONIUS : *König David.* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1955; 67 pp.

Si ce livre paraît sous la signature de H. Fronius, c'est qu'il veut être essentiellement une présentation de quelques planches de cet artiste suisse. Ce sont des dessins à la craie, soulignant bien, par leur vigoureuse et sombre âpreté, le dramatique destin des deux personnages dont ils racontent la vie : Saül et David. Ce destin, c'est Urs von Balthasar qui en dégage le sens, dans le texte qui accompagne les planches. Dans un langage âpre, lui aussi, porté par un grand souffle poétique et dramatique, on nous parle ici non pas de ce David lumineux, roi de Jérusalem et chantre inspiré, mais d'un David qui a toute la rudesse, l'astuce, la fierté d'un cheik

du désert. Mais ce réalisme, où le cœur humain apparaît avec ses lumières et ses ombres, n'empêche pas de brèves évocations de ce Fils de David, qui prendra sur lui tout le péché humain dans sa dramatique Passion.

D. M.

PATROLOGIE

GRÉGOIRE DE NYSSE : *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introduction, traduction et texte de J. DANIÉLOU, S.J. Coll. « Sources chrétiennes », n° 1 *bis*. Paris, 1955; XXXV-290 pp.

Depuis longtemps déjà, le premier volume de la collection « Sources chrétiennes », *La vie de Moïse*, de Grégoire de Nysse, publié par les soins du P. Daniélou, se trouvait épuisé. Et nous étions beaucoup à le regretter, car ce traité peut à juste titre être considéré comme le chef-d'œuvre de la théologie mystique de l'époque patristique. Sans doute, le *Commentaire du Cantique des cantiques* du même auteur présente une doctrine au moins aussi riche, mais ses dimensions et certaines longueurs ou répétitions le rendent moins accessibles.

L'ouvrage que nous présentons ici est plus qu'une simple réédition. En 1942, il n'avait pas été possible de joindre à la traduction le texte grec. Le P. Daniélou promettait seulement de nous donner une édition critique, dès que les circonstances le lui permettraient. C'est cette édition qu'il nous donne enfin. « Nous sommes assurés d'avoir un texte correct, ajoute-t-il, en attendant l'*editio major* que nous a promise W. Jaeger. » En outre la traduction de 1942 (et certains recenseurs l'avaient déjà déploré) avait laissé de côté certains passages qui, craignait-on, rebuteraient le lecteur moyen. L'édition d'aujourd'hui nous présente le texte intégral. (De 1942 à 1956, du reste, la collection a changé quelque peu de caractère !)

Le P. Daniélou a remanié son introduction, ajouté un paragraphe important sur le milieu historique et la chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse. Par contre, il l'a amputée du chapitre sur la doctrine spirituelle de Grégoire, se contentant de renvoyer à son ouvrage *Platonisme et Théologie mystique*. Les notes ont été revues, complétées et tenues au courant des derniers travaux. Un index des mots grecs les plus importants achève de rendre cette édition plus utilisable.

Nous croyons inutile de présenter plus longuement un traité devenu aujourd'hui un classique, et qui nous invite de façon si belle et si pressante à une « *incessante* transformation en Dieu », l'âme n'étant vraiment elle-même que dans la mesure où elle progresse sans fin vers Dieu. De tous les ouvrages parus dans la collection, c'est peut-être celui que nous aimons à relire le plus souvent.

Remercions le P. Daniélou d'avoir su, au milieu de tant de travaux et d'une activité débordante, trouver le temps nécessaire pour mener à terme cette remarquable édition.

F. REFOULÉ.

JEAN TROUILLARD : *La purification plotinienne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1956; 240 pp.; 800 fr. — *La Procession plotinienne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1956; 102 pp.; 500 fr.

Il risque au premier abord de paraître un peu étrange que *La Vie Spirituelle* recense deux thèses de philosophie consacrées à un philosophe païen, dont la pensée était vo-

lontiers présentée par E. Bréhier comme radicalement opposée à l'esprit du christianisme. Que l'auteur, soit ecclésiastique, directeur au Grand Séminaire de Bourges, ne saurait être une raison suffisante d'empiéter sur un autre domaine. Mais, en réalité, plotinisme et mystique chrétienne sont étroitement liés. Un auteur américain, il y a quelques années, présentait même Plotin comme le « père » de la mystique chrétienne. Une telle formule est naturellement ridicule. Mais il est vrai, comme le dit J. Trouillard, que « théologie et spiritualité chrétienne se sont développées en empruntant au néoplatonisme bien des schèmes, des thèmes ou des termes sans toujours en apercevoir l'exacte portée. Le néoplatonisme a fourni en grande partie le langage de la mystique intellectualiste » (p. 124). La confrontation de la mystique chrétienne et de la mystique plotinienne s'impose donc. Mais une telle entreprise suppose que l'on ait d'abord fixé le sens exact de la doctrine de Plotin. Cette pensée est extrêmement subtile et ardue, difficile à exprimer en formules tranchées. C'est que l'effort de Plotin fut de surmonter les antinomies auxquelles se heurte toute philosophie : liberté et nécessité, intellectualisme et volontarisme, transcendance et immanence, etc. Aussi n'est-on jamais sûr de bien l'avoir compris.

Les deux thèses de l'abbé Trouillard nous ont paru très remarquables l'une et l'autre et neuves sur plus d'un point. L'interprétation qu'il nous donne des *Ennéades* diffère assez sensiblement de celle que nous proposait le P. Arnou dans son beau livre sur le *Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* ou de celle de Bréhier. Bien qu'écrits avec soin et même élégance, ces deux ouvrages restent de lecture ardue et exigent un effort soutenu. Bornons-nous ici à relever les deux différences entre le christianisme et le plotinisme mises en relief par l'auteur. La première concerne la conception aristocratique du salut chez Plotin, en opposition à l'universalisme de la Rédemption. Mais surtout, pour Plotin, la faute n'est pas tant *révolte* de l'esprit que simple *faiblesse* de l'âme. Aussi, à la notion chrétienne de *rédemption* s'oppose l'idée néoplatonicienne de *purification* (p. 202). Nous nous demandons si une opposition au moins aussi fondamentale n'aurait pu être signalée par l'auteur entre la notion biblique de Dieu et celle néoplatonicienne de l'Un. La piste tracée par le P. de Lubac (*Histoire et Esprit*, p. 234) et tout récemment par H. C. Puech (*Vigiliae Christianae*, IX, 1955, pp. 85 sq.) nous semble intéressante et nous serions heureux si J. Trouillard voulait bien reprendre à partir de Plotin cette question.

Mais ces deux ouvrages sont trop riches et trop nuancés pour être présentés en quelques lignes. Aussi n'avons-nous pu rien dire de ce qui fait le centre de ces deux ouvrages : la notion de purification et la théorie plotinienne de la procession. Nous voulions seulement signaler à ceux qui se préoccupent d'étudier les problèmes de l'expérience mystique de façon critique, deux études aujourd'hui indispensables.

F. Refoulé.

Jean-Louis Vial : *Ignace d'Antioche*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Les Éditions Ouvrières, Paris, 1956; 128 pp.; 330 fr.

Nous avons présenté il y a quelques mois le premier volume de cette collection qui se propose d'affermir la foi des chrétiens les plus engagés dans l'apostolat moderne, en leur présentant les meilleurs textes des Pères et en leur révélant la façon dont les chrétiens des premiers siècles ont su incarner le christianisme dans le monde païen. Ce deuxième volume vise à mettre à la portée du grand public les lettres « trop méconnues » d'Ignace d'Antioche. Cet ouvrage comprend donc une traduction de ces lettres, généralement

intégrale (mais nous ne voyons pas pourquoi les premiers paragraphes de la lettre aux Romains ont été omis), et en outre une étude sur la pensée théologique d'Ignace. La traduction s'inspire d'assez près, nous a-t-il semblé, de celle du R. P. Camelot dans la collection « Sources chrétiennes », plus simple toutefois et peut-être plus accessible. Le commentaire nous a semblé par contre moins heureux. Le style « panégyrique » est à la longue fatigant et se révèle peu propre à dégager nettement les grandes lignes de la pensée d'Ignace. En outre, l'auteur se trouve amené à prolonger trop souvent cette pensée. Une étude comme celle du P. Camelot dans la collection « Sources chrétiennes », plus technique, mais plus sobre, nous semble finalement même plus accessible et plus enrichissante. Un chapitre assez bien venu nous présente Épictète en vue de le comparer à Ignace. Ce chapitre toutefois ne s'imposait pas. Ce volume fera certainement beaucoup pour le rayonnement des lettres d'Ignace, mais aurait gagné à plus de simplicité.

F. Refoulé.

Werner ELERT : *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens.* Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1954; 190 pp. D.M. 8.60.

Par cet ouvrage (hélas, posthume!), le professeur Elert nous prouve que l'histoire de l'Église primitive lui était tout aussi familière que celle du luthéranisme, dont il fut l'un des meilleurs connaisseurs de notre temps; sa *Morphologie du luthéranisme* est classique parmi les étudiants en théologie.

Ici, dans la ligne des beaux ouvrages du P. de Lubac, *Catholicisme* et *Corpus Mysticum* (qu'il ne semble pas du reste connaître; qu'il ne cite en tous cas jamais), Elert cherche à préciser les rapports de l'Eucharistie à la communauté ecclésiale; son point de départ est l'interprétation de la formule du symbole *communio sanctorum.* Sans que le sens « communion des saints » puisse être absolument exclu, il semble que cette formule soit d'origine orientale et ait primitivement signifié : « Communion aux *sancta* », c'est-à-dire « communion aux choses saintes. » Toutefois, les deux sens ne s'opposent pas. C'est, en effet, la communion aux choses saintes qui fonde la communauté ecclésiale. L'Eucharistie nous unit tous au Christ et, par là, entre nous. Les Pères Grecs, ainsi Cyrille d'Alexandrie, Jean Damascène, aiment à répéter en se référant à 1 Cor., 10, 17 : « Si tous nous participons à un seul pain, alors nous sommes tous devenus un seul corps, car que le Christ se divise, c'est impossible. *C'est pourquoi* l'Église est dite aussi Corps du Christ, dont nous sommes les membres. » Telle est du reste également la doctrine de Cyprien, d'Augustin, de Césaire d'Arles, etc., mais Elert, s'intéressant surtout à l'Orient, se borne à quelques renvois à ces auteurs, en notes. Dans la suite de l'ouvrage, Elert envisage les conséquences qu'en a déduites l'Église des premiers siècles : l'unité de foi, exclusion des étrangers et des indignes (d'où l'excommunication des pécheurs publics, la discipline pénitentielle), entraide fraternelle, échanges entre églises locales, resserrement de l'unité par la correspondance, les visites, etc. Dans un dernier chapitre, plus discutable, l'auteur envisage les tentatives d'union au cours des premiers siècles. Bref un beau livre traitant d'un grand sujet et qui mérite d'être lu.

La lecture de cet ouvrage, facile, devient vite passionnante.

F. Refoulé.

Hans Ulrich INSTINSKY : *Bischofsstuhl und Kaiserthron.* Kösel-Verlag, Munich, 1955; 124 pp.

Jamais la période constantinienne

n'a fait l'objet d'autant d'études que de nos jours. Dans le petit ouvrage que nous présentons ici, l'auteur, à la suite des travaux de Klauser sur le symbolisme des insignes épiscopaux, de Strommel et de Schramm sur celui de la chaire épiscopale, se demande quel est le symbolisme du trône épiscopal, à la période constantinienne. A cette époque, le trône de l'évêque commence à être surélevé de façon notable, comme celui de l'empereur. Était-ce une prétention des évêques à revendiquer pour la charge épiscopale une dignité et une autorité comparables à celles de l'empereur ? Il semble bien que oui. La démonstration de l'auteur est menée avec grand soin. Il a le mérite du reste de présenter ses conclusions sous forme hypothétique, sans vouloir en déduire des conséquences auxquelles les évêques constantiniens ne pensaient pas. Il est également probable que l'un des rites de la consécration des évêques (celui qui amène les évêques consécrateurs à conduire le nouvel évêque jusqu'à son trône et à le faire asseoir dessus) provient du cérémonial de l'intronisation des empereurs romains.

Dans une deuxième partie, l'auteur reprend l'examen d'une question controversée. On sait que Constantin désigna des évêques gaulois comme juges, en appel, des évêques donatistes d'Afrique du Nord. Quelle portée juridique avait cette décision ? Nous ne pouvons ici présenter la question, ni les arguments de l'auteur qui méritent d'être pris en considération. Mais nous avouons n'être pas entièrement persuadés par son argumentation.

Enfin l'auteur discute le sens du titre « gloriosissimus papa » donné au pape Silvestre. A-t-il une signification politique ? Était-ce un titre impérial ou celui d'un des grands dignitaires de la cour ? L'auteur montre que c'est tout simplement le titre que l'on donnait à un confesseur de la foi, et qu'il n'y a pas à y découvrir d'autres allusions. Ce petit livre est riche en aperçus originaux. L'auteur manifeste une connaissance approfondie du sujet, sa démonstration est menée avec rigueur. Souhaitons qu'il nous donne dans l'avenir les études plus vastes que le présent ouvrage nous fait espérer.

F. Refoulé.

P. Magnus LOHRER : *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Benziger Verlag, Einsideln-Zürich, 1955; 280 pp.

L'étude du P. Löhrer sur la notion augustinienne de la foi a le grand mérite de suivre pas à pas, selon l'ordre chronologique, le développement de la pensée d'Augustin. Le P. Löhrer s'est toutefois limité à la période qui va des premiers écrits jusqu'aux *Confessions*. Avec ce dernier ouvrage, en effet, l'on peut dire que la doctrine d'Augustin est désormais fixée. Si les traités sur saint Jean, par exemple, présentent des analyses riches et nuancées (que Mlle Comeau a naguère étudiées), ils n'apportent pourtant rien d'essentiellement nouveau.

Efforçons-nous de présenter rapidement cet ouvrage. Mais le lecteur devine que son caractère analytique rend difficile sinon impossible tout essai de le résumer en quelques lignes. Dans un premier chapitre, le P. Löhrer montre comment l'expérience personnelle d'Augustin s'exprime dans sa doctrine. Ce chapitre bien informé (l'auteur n'a pu toutefois utiliser la récente étude de O'Méhara sur le jeune Augustin) ne révèle rien de nouveau, mais était nécessaire pour bien comprendre la théologie augustinienne de la foi. Chez Augustin, il est impossible, en effet, de dissocier la pensée de la vie. Puis le P. Löhrer analyse longuement les deux notions d'*auctoritas* et de *ratio* auxquelles correspondent

dans une certaine mesure celles de *credere* et d'*intelligere*. Augustin s'est surtout efforcé de justifier la nécessité et le rôle de l'autorité. Selon les périodes de sa vie ou les adversaires en présence, il en a mis en relief l'un ou l'autre aspect. Mais avant tout, il a cherché à montrer le rapport dynamique qui unit l'autorité et la *ratio*. Celles-ci ne représentent pas deux voies diverses, comme Augustin l'a peut-être cru au temps de sa conversion, mais elles sont ordonnées nécessairement l'une à l'autre. La *ratio* a besoin du soutien de l'autorité; mais la foi s'épanouit en intelligence. L'on connaît la formule cent fois reprise par Augustin : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » La plus grande difficulté d'Augustin fut de distinguer la diversité de nature des objets de foi et de raison, et d'expliquer les limites de la *ratio* ici-bas. Il n'y est jamais parvenu parfaitement. Il s'est contenté de souligner que la foi porte sur les événements historiques de l'économie du salut. Solution insuffisante, mais qui permit à Augustin de nouer intimement foi et christologie. L'homme doit d'abord croire aux événements de l'histoire du salut. « La *fides rerum temporalium* est le premier degré du retour de l'homme à Dieu, la condition nécessaire à l'obtention des biens éternels » (p. 194). Toute cette partie, riche et neuve, mérite d'être lue et méditée. Un dernier chapitre, non moins intéressant, analyse les rapports de la foi et de la grâce et révèle de façon frappante les progrès de la pensée d'Augustin. Mais une telle étude ne se résume pas. Les spécialistes en discuteront peut-être l'une ou l'autre interprétation, mais on ne pourra désormais plus rien écrire sur la notion de foi chez Augustin sans se référer à cet ouvrage.

F. Refoulé.

J. C. WAND : *The Four Great Heresies*. A. R. Mowbray and Co, London, 1955; 140 pp.; 8/6 net.

Les laïcs et même les clercs sont facilement perdus dans les controverses trinitaires et christologiques qui secouèrent si violemment l'Église durant les quatre premiers siècles. Ils ont même peine parfois à comprendre les réalités engagées qui justifiaient la défense énergique d'un Athanase, d'un Cyrille d'Alexandrie, d'un Léon et de bien d'autres qui durent même verser leur sang pour ne pas trahir la foi de Nicée.

L'évêque anglican de Londres a cherché à présenter en quelques pages pour le grand public les quatre grandes hérésies de l'Église ancienne. Il a volontairement laissé de côté les épisodes secondaires et n'a retenu que l'essentiel. Après avoir exposé dans un premier chapitre les premières hérésies (ébionisme, modalisme, adoptianisme, etc.), qui sont de quelque façon le type des hérésies futures, il présente successivement l'hérésie arienne, celles d'Apollinaire, de Nestorius et d'Eutychès, et les réactions de l'Église, les grands conciles ou synodes : Nicée (325), Alexandrie (362), Constantinople (391), Éphèse (431), Chalcédoine (451). L'auteur n'a pas la prétention de renouveler les problèmes ni d'apporter des documents nouveaux. Son propos se borne à présenter les faits et à les apprécier aussi objectivement que possible. On pourrait discuter certaines pages, regretter par exemple qu'il n'ait pas davantage mis en relief le rôle des Pères Cappadociens, de Grégoire de Nysse en particulier, etc., mais, dans l'ensemble, cet exposé nous a paru mesuré et juste. Cet ouvrage sera apprécié comme première initiation à une histoire complexe et difficile, et cependant décisive pour la foi de l'Église.

F. Refoulé.

L'ÉGLISE

P. ARMINJON : *Le Mouvement œcuménique*, efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Églises chrétiennes. Lethielleux, Paris, 1955; 93 pp.

Dr VISSER'T HOOFT : *Notre tâche œcuménique à la lumière de l'histoire*. 8, av. Calas, Genève, 1955.

La Semaine de prière pour l'Unité, les grandes conférences internationales, imposent peu à peu le mouvement œcuménique à l'attention des chrétiens trop longtemps insoucieux du scandale de leurs divisions. Mais l'information précise est encore rare et difficilement accessible au grand public, notamment dans le catholicisme de langue française qui possède quelques centres de recherche de première valeur, mais des moyens de diffusion notoirement insuffisants. C'est sans doute pour contribuer à combler cette lacune qu'un ancien professeur aux Universités de Genève et de Lausanne, spécialiste du droit comparé, nous offre en une mince brochure les renseignements essentiels sur l'attitude présente des diverses confessions au regard du problème de l'unité. Œuvre d'un juriste, ces pages valent par leur souci de déterminer, avec toute la précision possible pour une première initiation, la structure interne et les relations plus ou moins organiques des diverses communautés chrétiennes. Cela nous vaut un memento concis et clair qui rendra de nombreux services, mais d'où l'esprit œcuménique et le sens des problèmes réels avec leur complexité est complètement absent.

C'est au contraire cette flamme ardente qui jaillit de la conférence donnée au printemps dernier, sous les auspices du foyer John Knox de Genève, par le secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises. Parcourant rapidement l'histoire des tentatives de rapprochements entre chrétiens divisés, il dégage avec beaucoup de foi, mais aussi avec un sens aigu des réalités, les perspectives qui s'offrent aujourd'hui et l'enjeu d'une tâche qui dépasse le pouvoir des hommes, mais non la grâce de Dieu.

I.-H. D.

ANDRÉ-D. TOLÉDANO : *Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis ?* Bibliothèque Ecclesia, 17. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1956; 224 pp.

La bibliothèque Ecclesia qui, sous la direction de M. Daniel-Rops, a déjà publié deux ouvrages de dialogue interconfessionnel du pasteur Rilliet et du chanoine Cristiani, nous offre maintenant un livre qui complète les deux précédents. Il s'agit d'une présentation historique, d'une part, des principales ruptures qui se sont produites au sein de la chrétienté au cours des siècles, d'autre part, des tentatives effectuées, surtout à partir du XVI[e] siècle, pour restaurer l'unité perdue. Le mouvement œcuménique contemporain y tient une place importante. Ce « petit essai d'histoire religieuse passée et présente », comme l'appelle son auteur, est clair et, en général, très bien informé. On pourrait souhaiter cependant une plus grande rigueur dans la composition de l'ensemble comme de chacun des chapitres. Quelques imprécisions ou inexactitudes se sont glissées ici ou là. Mais tel qu'il est l'ouvrage rendra service. Souhaitons qu'il éveille, en de nombreux lecteurs, l'angoisse de l'unité perdue et qu'il suscite de nouvelles vocations en faveur du si nécessaire labeur œcuménique.

RENÉ BEAUPÈRE.

PETER LIPPERT : *Die Kirche Christi* (l'Église du Christ). Verlag Herder, Freiburg-i.-B., 1956; 293 pp.

Signalons cette nouvelle édition allemande de l'ouvrage du P. Lippert, déjà connu des lecteurs français par une traduction parue en 1933. Cet ouvrage demeure d'actualité, bien que de nouvelles études aient approfondi nos connaissances en ce domaine. Rappelons-en les grandes lignes : partant de l'expérience que nous avons de l'Église, et après avoir tenté d'en cerner la notion, l'auteur nous achemine jusqu'à la foi au mystère de l'Église.

R.-L. O.

MARIE-HENRI JETTÉ : *France religieuse du XVIII^e siècle, de la Révolution et de l'Empire.* Casterman, Tournai-Paris, 1956; 492 pp.; 900 fr.

Après *France religieuse du XVII^e siècle,* de M.-D. Poinsenet (cf. *La Vie Spirituelle,* août-septembre 1953, p. 222), qui connaît un succès mérité, voici par une autre dominicaine, écrit dans les mêmes perspectives et pour les mêmes destinataires, un panorama de la vie religieuse de notre pays au XVIII^e siècle, pendant la Révolution et l'Empire.

L'auteur n'avait pas la tâche facile de résumer d'une façon claire et attrayante cette longue période bien troublée de l'Église de France. Nous pensons qu'elle a réussi à nous donner un récit alerte et vivant et c'est avec intérêt que l'on voit se profiler tour à tour en des portraits bien campés philosophes, salons, « saints manqués » : Voltaire et Rousseau, jansénistes et parlement, puis les révolutionnaires et Bonaparte. En face se dressent aussi d'admirables figures : Benoît Labre, Louise de France, les martyrs des Carmes, les Carmélites de Compiègne, Catinon Jarrige, sans oublier nos Messieurs de Vendée. M. Emery et son œuvre constructrice nous retiennent aussi.

Nul doute que ce livre sera lu avec beaucoup d'intérêt et fera connaître à notre jeunesse, voire à des chrétiens cultivés, ce que l'Église de France, bien affaiblie au XVIII^e siècle, saura reconstruire sur des ruines qui voulurent l'engloutir, mais qui la purifièrent d'un passé trop lourd à réformer sans coupure.

Toutefois, ce volume se défend mal d'une certaine lourdeur : il aurait gagné à être plus aéré, moins compact. L'auteur a cru bon de grouper ces trois périodes bien chargées d'événements; était-ce indispensable ? Peut-être que moins de matière aurait permis de donner plus d'aisance dans l'exposé. D'autre part, il aurait été possible aussi de nous donner un tableau plus complet du XVIII^e siècle religieux. Grignion de Montfort, J.-B. de la Salle, réservés à cette période, sont très vite mentionnés, et surtout la vie mystique, la vie chrétienne de ce siècle en apparence si volage, mais qui gardait la marque de l'École française, eût mérité d'être plus amplement exposée, car c'est grâce à cette vie profonde et réelle que la crise révolutionnaire fut surmontée. La vie mariale aussi, la France missionnaire, tout cela, nous regrettons de ne pas le connaître. Bremond avait dit de ce siècle qu'il était « sublime » et, depuis, bien des études et des publications sont venues le confirmer. De même, l'œuvre laborieuse des évêques concordataires pour réorganiser leurs diocèses malgré les « constitutionnels » et le régime tracassier de l'Empire eût pu être soulignée davantage.

Que ces quelques remarques que nous croyons devoir faire, puisque ce livre se répandra certainement, soient le signe de notre exigence plus que de notre critique, car il est difficile de faire des résumés qui soient complets et satisfaisants de tous points, mais il est toujours souhaitable de voir donner à de jeunes intelligences une vue juste de notre histoire religieuse si riche et si prenante lorsque

l'on veut la connaître dans toutes ses nuances et sa totalité.

L'éditeur nous a donné un livre bien présenté, en progrès très net sur le précédent volume. Qu'il veille aux coquilles ! Et, surtout, que ce volume ne soit que le second d'une collection que nous souhaitons voir se continuer sans trop tarder et avec autant de bonheur.

P. F.

René VOELTZEL : *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français au XVII^e siècle.* P.U.F., Paris, 1956; 180 pp.

La nature et la constitution de l'Église apparaissent chaque jour davantage au premier plan des problèmes qui divisent catholiques et protestants. Et sans doute les uns et les autres s'accordent-ils de plus en plus pour penser que cette question doit être étudiée à partir des sources mêmes de la Révélation et non au travers des théologies, pour une large part élaborées dans un climat de controverse. Il n'en reste pas moins qu'il est du plus haut intérêt de savoir ce qu'ont exactement pensé les théologiens d'une époque qui, après la grande poussée des origines, peut être considérée, comme l'âge réflexe du protestantisme. C'est dire l'intérêt de la thèse de R. Voeltzel. Son courage et son mérite s'augmentent de la longueur désespérante, de la médiocrité du style et des fastidieuses controverses qui sont le lot commun des auteurs qu'il a dû affronter. Or, l'ouvrage qu'il nous donne est remarquablement clair et ordonné en même temps qu'il réussit à citer les textes les plus caractéristiques des théologiens qui lui paraissent dignes de recevoir la parole. Quatre chapitres suffisent à nous informer de leur doctrine touchant l'essence de l'Église, ses attributs et notamment celui d'unité, les marques de l'Église et le rôle du ministère pastoral, la nature enfin de l'autorité ecclésiastique tout entière soumise à la seule autorité de l'Écriture. L'auteur note que tous ces théologiens s'accordent à ne pas identifier leur confession avec l'Église véritable, spirituelle et invisible, qui ne peut recevoir ici-bas, du fait du péché de ses membres, que des expressions imparfaites. Elle est seulement pour eux l'Église la plus pure, celle où la Parole de Dieu est prêchée le plus purement et les sacrements correctement administrés. Mais cette attitude leur permet de garder l'espoir qu'avant que le monde finisse, l'Église pourra coïncider avec la communion visible de tous les chrétiens réconciliés. Cette attitude, reconnaît l'auteur, fut trop oubliée de leurs successeurs et c'est à peine si l'on commence à la retrouver.

I.-H. Dalmais.

Arne PALMQVIST : *Die Römisch-katholische kirche in Schweden nach 1781,* I. *Das apostolische Vikariat* Uppsala, 1954, Almqvist et Wiksells Boktryckeri Aktiebolag; 508 pp.; 24 couronnes suédoises.

L'érection d'un vicariat apostolique à Stockholm en 1783 et les premières années de son histoire pourraient paraître au premier abord constituer un sujet un peu mince pour une thèse de doctorat, et en tous cas n'intéresser strictement que les Suédois ou que les quelques centaines de catholiques de ce pays. Il n'en est rien, car l'auteur, aujourd'hui docent à l'Université d'Uppsal, a su, grâce à une remarquable érudition parfaitement maîtrisée, situer cet événement en soi peu important dans le cadre de la grande histoire politique et religieuse de l'époque. A ce titre, son ouvrage mérite d'être lu par tous les historiens de cette période, comme par tous ceux qui s'intéressent aux problèmes missionnaires.

Ces deux faits historiques : la liberté religieuse en 1781 (non évidemment pour les citoyens suédois membres de l'Église d'État, mais pour les étrangers demeurant dans le pays ou même ceux qui se faisaient naturali-

ser), et l'érection d'un provicariat en 1783, sont étroitement dépendants de l'évolution économique de l'Europe, des fluctuations de la politique et du mouvement des idées. Comme la Suède voulait alors attirer les artisans et commerçants étrangers pour développer son économie, que les milieux gouvernementaux et les hauts personnages ecclésiastiques étaient marqués par l'esprit de l'*Aufklärung*, que la puissance du Saint-Siège, des jésuites alors dissous, de l'Église catholique en général était devenue si faible qu'elle ne semblait plus redoutable, etc., le gouvernement suédois toléra une certaine activité officielle de l'Église catholique.

Les premières années du vicariat furent cependant peu glorieuses et même souvent difficiles et, de 1783 à 1820, le nombre des catholiques ne cessa de décroître. Diverses causes contribuèrent à ce déclin : l'arrêt de l'immigration, dû aux guerres napoléoniennes, les mariages mixtes, l'indifférence religieuse des catholiques, eux aussi influencés par l'esprit du temps, enfin et surtout peut-être les rivalités intestines. Les prêtres des légations, et à leur suite les fidèles, ne parvenaient que difficilement à surmonter leurs préjugés nationaux, et les questions de personnes jouèrent un rôle excessif.

Cet ouvrage a ainsi le double mérite de mettre en évidence à quel point le sort d'un petit vicariat perdu dans un coin lointain de l'Europe reste solidaire de toute l'histoire européenne, et quel tort la division des catholiques peut porter à leur Église.

Signalons pour les lecteurs pressés que l'auteur lui-même résume cette histoire si dense en une vingtaine de pages lumineuses. Souhaitons que le docent Palmqvist ne tarde pas à nous donner le second tome de cette histoire à tant de titres si intéressante

F. Refoulé.

Chanoine CRISTIANI : *L'hérésie de Port-Royal*. Arthème Fayard, Paris, 1955; 185 pp.

Manifestement, ce petit livre fut écrit en vue d'informer le public à l'heure où la pièce d'Henry de Montherlant renouvelait l'attention portée au jansénisme. Les travaux les plus sérieux ont été utilisés, ainsi *Les origines du jansénisme* de Jean Orcibal et les études de M. de Plinval sur Pélage. Les faits sont exposés dans le meilleur esprit, nous dirions avec un excès de bon esprit. En effet, la thèse de l'auteur est que d'une hérésie sur la grâce Port-Royal est passé à une hérésie sur l'Église, son autorité, les devoirs des chrétiens envers elle. Un historien éprouverait ici quelque malaise, car les choses ne furent pas si simples et nous regrettons que l'auteur n'ait pas apporté plus de nuances à son affirmation.

J.-A. R.

THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

B. HÄRING : *La loi du Christ*, vol. I : Morale générale. Desclée et Cie, Paris, 1956, 648 pp.; 1.420 fr.

La théologie morale est en plein renouveau, aussi bien en France qu'en Allemagne. Le livre du P. Häring et sa traduction française sont un signe et une étape de ce renouveau.

Pour apprécier ce livre, il faudrait le situer dans la tradition allemande de théologie morale. L'Allemagne a vu paraître ces dernières années une série remarquable de manuels de théologie morale. Signalons spécialement la morale de Tillmann et de Steinbuchel (Dusseldorf, 1950-1953), celle de O. Schilling (Stuttgart, 1952), celle de J. Stelzenberger (Pa-

derborn, 1953), celle de M. Reding (Munich, 1952-1953) et la refonte du manuel de Mausbach, par Ermecke (Munster, 1953-1954). De bonnes recensions en ont été données par Carpentier dans la *Nouvelle Revue théologique* (novembre 1952, avril et novembre 1954) et par Contenson dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (janvier 1955).

C'est le livre du Père Rédemptoriste B. Häring qui a été traduit en français par trois de ses confrères et il le mérite bien. Ceux-ci l'ont d'ailleurs en partie remanié et complété par des notes et de bonnes bibliographies qui tiennent compte d'une manière assez heureuse des travaux en langue française.

Le plan du livre se présente d'une manière très simple. Deux parties : l'appel du Christ et la réponse de l'homme. La morale se situe donc sur un plan essentiellement religieux, comme un dialogue entre le Christ et l'homme. Le Christ nous invite à le suivre; nous sommes parfois tentés de refuser, c'est le péché; le Christ nous appelle à la conversion et nous devons répondre oui à son appel.

Cette présentation de la morale veut être kérygmatique : la Loi du Christ, c'est une Parole de Dieu, un message qui nous est adressé. Nous ne pouvons entrer ici dans le débat sur l'existence d'une théologie dite kérygmatique, mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il est bien difficile de faire une présentation systématique de la morale en la centrant sur l'appel du Christ. D'ailleurs, l'auteur, dès la première partie de son livre, n'est-il pas en partie infidèle à son projet? Avant de présenter l'appel du Christ, il étudie durant deux cent cinquante pages l'homme appelé par le Christ tout en montrant que c'est l'appel du Christ, dont il parlera dans la suite, qui constitue l'homme dans son fond.

Il semble que si l'auteur avait centré sa synthèse sur Dieu et son dessein d'amour et sur la fin surnaturelle de l'homme, il aurait pu, sans rien renier de sa pensée, l'intégrer dans un exposé plus systématique. De plus, dans toute son étude sur l'homme appelé par le Christ, l'auteur aurait pu insister plus qu'il ne le fait sur l'état concret de déchéance qui marque notre conscience, notre liberté et nos orientations de vie.

Signalons toute une série d'études originales dont est parsemé l'ouvrage. L'auteur donne une description phénoménologique de la conscience morale (pp. 196 à 200) et du sentiment (pp. 256 à 265). Il assume certains aspects de la philosophie des valeurs (pp. 169 à 186). Il insiste à juste titre sur l'importance de la motivation morale (pp. 438 à 458). Notons encore l'originalité de la section sur le cœur (pp. 246 à 270), de celle sur l'humilité (pp. 330 à 342) et du chapitre sur la conversion.

Quelques critiques de détail peuvent enfin être faites. La section sur la confession n'aurait-elle pas été mieux située dans la morale spéciale? Ce n'était pas du détail de la confession qu'il était nécessaire de parler ici. Par contre, on ne trouve pas grand-chose dans l'ensemble du livre sur tout le rôle de l'Église dans la vie chrétienne, l'attitude du chrétien vis-à-vis de l'Église et de son rôle dans l'Église. Ne serait-ce pas la synthèse centrée sur l'appel du Christ qui serait responsable de cette lacune?

Certaines sections, comme celle des vertus cardinales ou celle de la loi, semblent un peu plaquées et n'avoir pas été réellement repensées.

Malgré ces quelques critiques trop longuement développées, il n'en reste pas moins que le livre du P. Häring est le meilleur manuel de théologie morale que nous ayons actuellement en français. Signalons en finissant que le deuxième volume consacré à la morale spéciale (800 pages) est annoncé et qu'il comportera deux parties : d'abord la vie en communauté avec Dieu, puis la charité chrétienne et les réalités d'ici-bas.

R. D'IZARNY.

Mgr T. D. ROBERTS, S.J. : *Réflexions sur l'exercice de l'autorité.* Traduit de l'anglais par Henri Lemaître. Éd. du Cerf, Paris, 1956; 240 pp.; 570 fr.

Ce livre est déconcertant... comme l'est son auteur. Pensez donc : un archevêque (anglais) de Bombay qui insiste pour qu'on lui donne un auxiliaire hindou. Une fois qu'il l'a obtenu, le voici qui part en voyage, pour longtemps, laissant par la force des choses le gouvernement du diocèse à l'auxiliaire. Au retour, il constate et fait constater que l'auxiliaire a gouverné aussi bien qu'aurait pu le faire l'archevêque. Pourquoi donc Rome ne ferait-elle pas de lui l'archevêque (hindou) de Bombay ? Mais n'y a-t-il pas justement déjà un archevêque (anglais) sur ce siège ? Qu'à cela ne tienne; celui-ci est tout prêt à mener la vie discrète d'un jésuite retiré du service actif, dans une résidence oxonienne ou londonienne. Et c'est ainsi que l'Inde a eu, juste à temps, l'un de ses fils à la tête de sa hiérarchie, lequel, depuis, est devenu l'un des membres les plus éminents d'un collège éminent lui-même entre tous...

Ce livre est à l'image de cette vie. Jamais on n'a développé plus intégralement la logique de l'obéissance religieuse, comme exercice de la foi... Cependant, ce qui en ressort au bout du compte, c'est la terrible responsabilité de ceux auxquels une telle obéissance s'adresse, mais en visant par dessus leur tête le Christ seul.

Ce livre est prodigieusement sérieux, mais il est écrit avec un humour britannique dont la traduction, si bonne qu'elle soit, ne peut garder la teneur continue. Il en résulte qu'on lit sans se défier des considérations pieuses très traditionnelles, et puis, sans qu'on ait le temps de souffler, l'impression d'un direct au creux de l'estomac.

Lecture tonifiante, recommandée de préférence aux supérieurs, mais qui demande, pour n'être pas dangereuse, une tension artérielle raisonnable, sans aucune tendance à l'infarctus du myocarde.

(Entre parenthèses : le titre anglais est *Papes noirs.* Vous avez compris ?)

L. B.

Max PICARD : *La fuite devant Dieu.* Bibliothèque de Philosophie contemporaine, P. U. F., Paris, 1956; 130 pp.; 480 fr.

Max Picard est un Suisse allemand, auteur de ce *Monde du silence,* dont la traduction, parue il y a deux ans, remporta un succès mérité (voir *La Vie Spirituelle,* novembre 1954, p. 405) et d'un essai sur le nazi, *L'Homme du néant* (La Baconnière, Neuchâtel, 1946). Le présent ouvrage parut en allemand en 1934. Les éditeurs ont eu raison de le mettre à la portée du public français, car il est suggestif et traite un thème majeur qui nous semble n'avoir pas été étudié jusqu'ici. Plus on y réfléchit, plus on s'étonne de cette lacune.

Mais à vrai dire, la gêne grandit à mesure qu'on avance dans cette lecture. Nous avons tort d'écrire que ce livre traite son thème. Il est lui-même une *fuite.* C'est sa façon de mettre en éveil à son sujet. De quelle façon confuse ! L'ouvrage reste à faire sur les *conduites de fuite.* On en analyserait quelques-unes de typiques, quant à systématiser ce serait aller contre la nature même de la « fuite ». Quelles parts de nous-mêmes *fuient* ? Que fuient-elles ? Pourquoi ? Où ? Comment ?

Songeons à la fuite du véritable effort intellectuel dans la cybernétique des concepts qui s'enchaînent automatiquement, qui se déclenchent tout seuls les uns les autres, et dans le verbalisme; à la fuite des évidences trop onéreuses; à la fuite hors de la dilection dans l'efficacité vaine et de l'action efficace dans les vaines spéculations; à la fuite dans les croyances consolantes, dans un idéal surcompensateur de la médiocrité

réelle, etc. On entrevoit, par ces seules évocations, combien de distinctions seraient nécessaires, combien elles importent spirituellement. Elles méritent un autre intérêt que des considérations communes à des sortes de « fuites » si différentes. Est-ce vraiment faire de la *phénoménologie* que d'hypostasier « *la* fuite » comme fait M. Picard? C'est quelquefois de la poésie. Il y en a de l'authentique, ici et là, dans ce livre décevant. Mais le plus souvent, on proteste contre de fausses allures à la Nietzsche.

Dès la première page, nous lisons : « L'homme vit et, vivant, il fuit. Vivre et fuir ne font qu'un. L'individu existe d'abord comme un homme qui fuit. Puis, par la réflexion, il découvre qu'il pourrait y avoir aussi quelque chose qui ne fuie pas. La fuite est tellement partie de lui qu'il semble qu'elle soit la normale... Elle va de soi comme l'air. » Voilà qui met en appétit. Nous sommes touchés au plus vif, mais, par la suite toujours frustrés dans notre espoir de saisir de quelle façon « vivre et fuir » risquent de ne faire qu'un, mais peuvent ne pas s'identifier, et ce que doit être la « foi » pour que la vie ne soit pas cette fuite. Pas un exemple. Pas une véritable analyse. Des générations contre *le* cinéma, *la* psychanalyse, *l'*économique, *le* monde moderne, autant de réalités qui peuvent être effectivement de la *fuite*, mais peuvent être aussi de la *foi*. Pensée automatique et hargneuse. C'est la pire de toutes les « fuites », pour un auteur, que de confondre en un ressassement obsessionnel les diverses formes des choses qu'il a pour tâche de démêler.

P.-R. Régamey.

F. C. COPLESTON : *Aquinas*. A Penguin Book, London, 1955; 263 pp.

Saint Thomas d'Aquin n'ayant jamais exposé sa philosophie pour elle-même, il n'est pas aisé de constituer à partir de ses écrits une synthèse philosophique. Le R. P. F. C. Copleston s'y est essayé dans une suite d'exposés clairs et précis. Après avoir esquissé la vie de saint Thomas, il trace les grandes lignes de sa philosophie, en suite de quoi il étudie en quatre chapitres les questions suivantes : le monde et la métaphysique; Dieu et la création; l'âme et le corps; moralité et société. L'ouvrage se termine par un bref historique sur le développement du thomisme dans les temps modernes.

R.-L. Oechslin.

Klemens BROCKMOLLER, S.J. : *Christentum am Morgen des Atomzeitalters* (La chrétienté à l'aube de l'ère atomique). Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei, Frankfurt-am-Main, 1955; 264 pp.; prix : DM. 9.80.

L'auteur pose ici une question fort importante : à supposer que la culture occidentale vienne à disparaître, qu'adviendrait-il du christianisme? La réponse est claire : le christianisme, n'étant lié à aucune forme de culture, devrait se détacher de celle-ci, comme il l'a fait par le passé, pour vivifier la nouvelle culture naissante. C'est ce qui s'est produit, lorsqu'il a fallu passer de la culture judaïque à la culture romano-hellénique, puis plus tard de celle-ci à la culture germanique enfin lorsque le christianisme a rencontré au XVI^e^ siècle la vieille culture d'Extrême-Orient. Or, de nos jours apparaissent de nouvelles formes de vie économique et sociale. Nous sommes au début de ce qu'on peut appeler l'ère atomique, dont l'auteur s'efforce de dégager les grands traits, et, entre tous, celui de la primauté des valeurs communautaires. D'autre part, il y a cette puissance colossale du communisme marxiste qui a pénétré les masses de Russie et de Chine, et se présente comme un antichristianisme, une antireligion. Faut-il désespérer? Ne vaut-il pas

mieux refaire ce qu'ont accompli les chrétiens dans le passé en des circonstances analogues : essayer de découvrir les pierres d'attente pour le christianisme dans ce mouvement de pensée, et remettre en valeur nos trésors trop souvent dissimulés derrière une façade formaliste et conventionnelle ? L'auteur, sans prétendre résoudre toutes les difficultés, tente de tracer quelques lignes d'orientation, montrant ce qui a déjà été fait et l'effort qu'il conviendrait de poursuivre. — Ce livre qui a eu un grand retentissement en Allemagne, jusque dans les milieux protestants, et a suscité de vives réactions, devrait être médité dans tous les pays dits « de chrétienté ». Sans doute, certaines vues sur le monde actuel et, en particulier, sur le communisme, sont-elles trop sommaires. Reste qu'il provoque des réflexions salutaires, capables de réveiller notre espérance et notre courage pour travailler à la reconstruction d'un monde chrétien.

R.-L. Oechslin.

René LE SENNE : *La découverte de Dieu.* Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1955; VII-287 pp.; 690 fr.

La collection « Philosophie de l'esprit » se clôt avec la publication du regretté René Le Senne d'un recueil d' « un certain nombre d'articles qu'il avait publiés après 1945 et consacrés à quelques grands problèmes de la métaphysique axiologique » (p. v). « Pour René Le Senne, la philosophie a toujours été la promotion de la confiance en Dieu, c'est-à-dire redressement de la conscience face à l'obstacle et épanouissement d'une grâce spirituelle. »

Le titre donné à ce livre est en lui-même significatif : *La découverte de Dieu,* par une fidélité sincère à l'intelligence qui a le pouvoir de juger des vraies valeurs. La philosophie pour lui a d'inévitables répercussions sur notre comportement humain; d'ailleurs elle constitue en elle-même une véritable ascèse, celle de l'esprit, et doit décider d'une éthique.

A vrai dire, celle de Le Senne représente un type dont les résonances religieuses sont indiscutables. Son thème majeur, pour ne pas dire unique, est celui de la « valeur ». On se défendra malaisément de faire un rapprochement avec la notion thomiste de bien avec laquelle il a une très grande analogie. Sa philosophie en reçoit une orientation délibérément eudémoniste et optimiste. Mais valeur, au sens de l'auteur, ne peut s'identifier exactement avec le transcendantal bien, il y inclut une nuance plus explicite d'appréciation et de jugement. Qu'il nous suffise de le suggérer.

A chaque degré, la valeur apparaît comme un absolu et finalement la valeur en-soi, la valeur absolue est Dieu. Toute valeur partielle est un reflet et une participation de la valeur absolue. Nous trouvons là un courant qui n'est pas inconnu dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

La rigoureuse discipline de l'esprit pour juger de la valeur de nos libres choix telle que nous la propose l'auteur ne peut être que profitable au mystique, mais celui-ci s'alimente à d'autres sources et vit sur un autre plan : la grâce, l'Écriture, les sacrements. C'est une tout autre perspective !

H.-D. B.

Richard H. GRUTZMACHER et Gerhard G. MURAS : *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert* (1530-1934). Band I. C. Bertelsmann Verlag, Güterloh, 1955; 392 pp.; prix : DM. 16 —.

Voilà un manuel fort pratique pour la connaissance de la théologie protestante. Les ouvrages les plus représentatifs, en langue allemande, de théologiens protestants ou de philosophes qui ont exercé une influence sur la pensée religieuse, sont présentés en résumés et en larges citations, à partir des premières « confessions » luthériennes, jusqu'en 1934.

On n'y cherchera pas proprement une histoire, car on n'y trouve pas notées les influences sur la formation de l'ancienne théologie luthérienne, ni les rapports d'influences dans les siècles postérieurs. Cependant grâce à l'index systématique, on peut fort bien se rendre compte de l'évolution de la pensée concernant les divers points de la révélation chrétienne. Un deuxième volume est annoncé, qui contiendra des extraits abondants des principaux théologiens appartenant au deuxième tiers du XX^e siècle.

R.-L. OECHSLIN.

HENRI RONDET, S.J. : *Saint Joseph.* Textes anciens avec une introduction. Éd. Lethielleux, Paris, 1954; 177 pp.

On trouvera d'abord, dans ce volume, une intéressante esquisse du développement de la piété envers saint Joseph dans l'Église, reprise d'un article de la *Nouvelle Revue Théologique*; l'auteur y ébauche aussi les grandes lignes d'une théologie à partir de ces trois vérités fondamentales : « Joseph est l'époux de Marie, mère de Jésus; il est... authentiquement père du Fils de Dieu; il est enfin le protecteur de la sainte Famille, image et résumé de l'Église universelle » (p. 52). Ces développements servent d'introduction à quelques textes sur saint Joseph, d'ailleurs d'inégal intérêt : d'une très belle homélie de saint Bernard, nous passons à un Entretien qui n'est pas du meilleur saint François de Sales. Nous supportons mal aujourd'hui ce symbolisme recherché, et plus mal encore l'argumentation subtile appuyant l'affirmation que saint Joseph a été élevé au ciel en corps et en âme. Par contre, nous retrouvons la densité de style et de pensée dans les deux panégyriques de Bossuet, qui occupent un tiers du volume. Avec divers autres textes, nous avons là un ensemble qui peut aider à développer la dévotion à l'égard de saint Joseph.

R.-L. OECHSLIN.

ROGER PONS : *Procès de l'amour.* Casterman, Tournai-Paris.

Suite à la recension que nous avons donnée de cet ouvrage (juin 1956, p. 648), nous sommes heureux de signaler que la couverture, que nous avions jugée regrettable, a été depuis très heureusement changée.

LIVRES REÇUS

BICHLMAIR (Georg) : *Christsein in Wirklichkeit.* Herder, Wien, 1956; 1 vol. rel., 140 pp.

BLANCHARD (abbé Pierre) : *L'attention à Dieu selon Malebranche.* Méthode et doctrine. Desclée de Brouwer, Paris, 1956; 260 pp.; 1.200 fr.

BLONDEL (Maurice) : *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896), histoire et dogme.* Presses Universitaires de France, Paris, 1956; 245 pp.; 800 fr.

BROCHET (Henri) : *Quintils.* Couverture et bois gravé de F. BROCHET. Éditions Franciscaines, Paris, 1956; 100 pp.

CAMERON (J. M.) : *John Henry Newman,* series « Writers and their Work ». Longmans, Green, London, 1956; 44 pp.; 2/—.

CARCOPINO (Jérôme) : *De Pythagore aux Apôtres.* Études sur la conversion du monde romain. Flammarion, Paris, 1956; 380 pp.; 1.400 fr.

CARY-ELWES : *The Sheepfold and the Shepherd.* Longmans, Green, London, 1956; 260 pp., 1 vol. rel.; 15 /—.

CAULIEZ (Armand) : *Le film criminel. Le film policier.* Coll. « 7e Art ». Éd. du Cerf, Paris, 1956; 124 pp.; 480 fr.

CERBELAUD-SALAGNAC (G.) : *Saint Patrick, héros et apôtre de l'Irlande.* Illustrations de ROBLANZ. Coll. « Nos amis les saints ». E.I.S.E., Lyon, 1956; 74 pp.; broché : 260 fr., cart. : 380 fr.

CHARMOT (Fr., S.J.) : *Les exercices spirituels de saint Ignace avec Marie Médiatrice.* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1956; 144 pp.

COLLING (Alfred) : *Histoire de la musique chrétienne.* Coll. « Je sais, je crois ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 124 pp.; 300 fr.

COPLESTON (Frederick, S.J.) : *Contemporary Philosophy.* Burns and Oates, London, 1956; 1 vol. rel., 230 pp.; 18 /—.

CRISTIANI (Chan.) : *Brève histoire des hérésies.* Coll. « Je sais, je crois ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 124 pp.; 300 fr.

DANIEL-ROPS : *Qu'est-ce que la Bible ?* Coll. « Je sais, je crois ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 124 pp.; 300 fr.

DEMEERSEMAN (A.) : *Tunisie, terre d'amitié.* I.B.L.A., Tunis, 1956; 242 pp.

DENIS (Gabriele) : *Spiritualità riparatrice.* Versione dal frencese e Prima edizione di Andrea TESSAROLO, S.C.J. Edizioni Paoline, Roma, 1955; 350 pp.; L. 400.

DERMENGHEM (Émile) : *Vies des saints musulmans.* Nouv. éd. revue et augmentée. Éd. Baconnier, Alger, 1956; 420 pp.

ESTANG (Luc) : *Ce que je crois.* Grasset, Paris, 1956; 172 pp.; 360 fr.

Frère Pierrick, le revenant. Conte monastique. Trad. et adapté de l'anglais par le docteur Pierre WILLIAMSON et un moine de Hautecombe. Éd. de la Bonne Presse, Paris, 1956; 192 pp.; 630 fr.

GOUDARD (Joseph, S.J.) : *La Sainte Vierge au Liban,* 2e éd. entièrement refondue par le P. Henri JALABERT, S.J. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1955; 1 vol. rel., 310 pp., nomb. illustr., cartes.

GRANDMAISON (P. Léonce DE, S.J.) : *La vie intérieure de l'apôtre.* Textes présentés par M. DANIÉLOU, 2e éd. Beauchesne, Paris, 1956; 180 pp.

HÄRING (Bernhard) : *Macht und Ohnmacht der Religion.* Otto Müller Verlag, Salzburg, 1956; 1 vol. rel.; 450 fr.

HENRY (A.-M., O.P.) : *Bréviaire de poche.* Préface de Mgr SUENENS, dessins de Jacques NOËL. Éd. du Cerf, Paris, 1956; 60×5,42 pp., papier bible, rel. pelior; 750 fr.

HESSEN (Johannes) : *Greichische oder biblische Theologie ?* Das Problem der Hellenissiernung des Christentums in neuer Beleuchtung. Köhler und Amelang, Leipzig, 1956; 1 vol. rel.; 200 pp.; DM. 7.50.

Histoire des religions, 4. Publiée sous la direction de Maurice BRILLANT et René AIGRAIN. Bloud et Gay, Paris, 1956.

HUNERMANN (G.) : *Le ciel est plus fort que nous.* La merveilleuse histoire de Fatima. Traduit de l'allemand par l'abbé E. SAILLARD. Salvator, Mulhouse, 1956; 230 pp.; 540 fr.

JAEGHER (Paul DE, S.J.) : *La vertu d'amour.* Méditations. Desclée de Brouwer, Paris, 1956; 200 pp.; 450 fr.

JOLIVET (Régis) : *Le Dieu des philosophes et des savants.* Coll. « Je sais, je crois ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 124 pp.

LHERMITTE (prof. Jean) : *Le problème des miracles.* Gallimard, Paris, 1956; 232 pp.; 650 fr.

LINDBERGH (Anne) : *Solitude face à la mer.* Amiot-Dumont, Paris, 1956; 150 pp.

LORENZ (Paul) : *La dame parfaite. Sainte Jeanne de Chantal.* « Bibliothèque Ecclesia ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 252 pp.; 500 fr.

LORTZ (Joseph) : *François l'incomparable.* Éditions Franciscaines, Paris, 1956; 100 pp.; 280 fr.

LUBAC (Henri DE, S.J.) : *Sur les chemins de Dieu.* Aubier, Paris, 1956; 352 pp.; 750 fr.

LUBIENSKA DE LENVAL (Hélène) : *La Liturgie du Geste.* Coll. « Bible et vie chrétienne ». Éd. de Maredsous-Casterman, Paris, 1956; 100 pp.; 300 fr.

MARDUEL (M.) : *Le petit berger qui devint un grand saint.* Vie du saint Curé d'Ars. Xavier Mappus, Le Puy-Paris, 1956; 128 pp.; 390 fr.

MARIE (Abbé Jean) : *De l'amour à l'unité.* Coll. « La vigne et ses sarments ». Privat, Toulouse, 1956; 86 pp.

MERTON (Thomas) : *Nul n'est une île.* Trad. par Marie TADIÉ. Coll. « La Vigne du Carmel ». Éd. du Seuil, Paris, 1956; 220 pp.; 480 fr.

MEYER (A.) : *L'humour et les malades.* Le rire guérisseur. Salvator, Mulhouse, 1956; 390 fr.

MONGOUR (S.F.B.) : *Quatre-vingt-dix histoires pour les catéchistes,* t. II. Mappus, Le Puy-Paris, 1956; 192 pp.; 350 fr.

Notre-Dame de Paris. Présentation de S. Ém. le cardinal FELTIN. Introduction historique et archéologique de Pierre-Marie AUZAS. Photographies de Noël LE BOYER. Hachette, Paris, 1956; 108 pp.

Opuscules de saint François d'Assise. Texte latin et traduction française. Éditions Franciscaines, Paris, 1956; 350 pp.; 700 fr. broché, 800 fr. relié.

PHILIPPE (M.-D., O.P.) : *Initiation à la philosophie d'Aristote.* Éd. de la Colombe, Paris, 1956; 244 pp.; 980 fr.

Psaumes (Les), traduits et présentés par André CHOURAQUI. Coll. « Sinaï ». Presses Universitaires de France, Paris, 1956; 350 pp.; 900 fr.

Règle de saint Benoît (La). Nouvelle traduction, format de poche, par les RR. PP. Bénédictins de Port-Valais. Le Bouveret (Suisse); 250 pp., papier bible; broché : 360 fr, relié : 690 fr.

RICHARD (Abbé A.) : *Pour l'unité du monde par l'Église catholique.* Paris, 1956; 64 pp.

ROUX (Hébert) : *L'Évangile du Royaume,* 5e édition complètement remaniée. Labor et Fides, Genève, 1956; 295 pp.

SPICHT (Joseph) : *Prières mariales.* Coll. « La prière des hommes ». Éditions Ouvrières, Paris, 1956; 140 pp.; 345 fr.

STEINMANN (Jean) : *Léon Bloy.* Éd. du Cerf, Paris, 1956; 472 pp., 7 illustr. hors texte; 1.350 fr.

STIERLI (Joseph, S.J.) : *Le Cœur du Sauveur.* Trad. de l'allemand par l'abbé Ch. MUNIER. Salvator, Mulhouse, 1956; 260 pp.; 690 fr.

TILMANN (Clément) : *Pour toi qui grandis, ma fille.* Trad. de l'allemand par Mme A. DESGITS. Salvator, Mulhouse, 1956; 56 pp.; 120 fr.

TILLMANN (Clément) : *Pour toi qui grandis, mon garçon.* Trad. de l'allemand par Mme A. DESGITS. Salvator, Mulhouse, 1956; 40 pp.; 120 fr.

VOLKEN (Laurent, M.S.) : *Marie au Ciel souffre-t-elle pour son peuple sur la terre?* Edizioni Marianum, Rome, 1955; 54 pp.

WALLENSTEIN (Antoine, O.F.M.) : *Guide pratique de la perfection chrétienne.* Trad. par le P. Stanislas DAUL, O.F.M. Salvator, Mulhouse, 1956; 272 pp.; 690 fr.

WERNER (Ernst) : *Pauperes Christi.* Studien zu sozial-religiösen bewegungen im zeitalter des reformpapsttums. Köhler und Amelang, Leipzig, 1956; 1 vol. rel., 225 pp.; DM. 13.50.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
Saouaf y Khadige
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica
5.112 avenue Papineau
Montréal P. Q.

Garneau, 47, rue Buade
Québec

Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9 Ypreciados
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*

Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 3e trimestre 1956. — Impr., n° 1366.